

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
YURI SÓCRATES SALEH HICHMEH**

**O CRISTIANISMO NO JAPÃO: DO PROSELITISMO JESUÍTA À CONSTRUÇÃO
IDEOLÓGICA DA PERSEGUIÇÃO (1549-1640)**

**CURITIBA
2014**

YURI SÓCRATES SALEH HICHMEH

**O CRISTIANISMO NO JAPÃO: DO PROSELITISMO JESUÍTA À CONSTRUÇÃO
IDEOLÓGICA DA PERSEGUIÇÃO (1549-1640)**

Dissertação apresentada à linha de pesquisa Espaço e Sociabilidades do Programa de Pós-Graduação em História – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes – da Universidade Federal do Paraná, como requisito para a obtenção do título de Mestre em História.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Andréa Carla Doré

**CURITIBA
2014**

Catálogo na publicação
Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607
Biblioteca de Ciências Humanas e Educação - UFPR

Hichmeh, Yuri Sócrates Saleh

O cristianismo no Japão : do proselitismo jesuíta à construção ideológica da perseguição (1549 -1640)/ Yuri Sócrates Saleh Hichmeh – Curitiba, 2014.

141 f.

Orientadora: Profª. Drª. Andréa Carla Doré

Dissertação (Mestrado em História) – Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná.

1. Cristianismo - Japão. 2. História eclesiástica - Japão.
3. Jesuítas. 4. Fabian, Fukun, 1565-1621. 5. Tokugawa, Bakufu. I. Título.

CDD 275



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA


Rua Gal. Carneiro, 460, 7º andar, sala 716, fone/fax + 55 (41) 3360-5086,
80.060-150, Curitiba, PR, Brasil.

E-mail: cpghis@ufpr.br Website: www.poshistoria.ufpr.br

PARECER DA BANCA EXAMINADORA

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná (PGHIS/UFPR) para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de YURI SÓCRATES SALEH HICHMEH, intitulada: **O cristianismo no Japão: do proselitismo jesuíta à construção ideológica da perseguição**, após terem inquirido o aluno e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO, completando-se assim todos os requisitos previstos nas normas desta Instituição para a obtenção do Grau de **Mestre em História**.

Curitiba, onze de abril de dois mil e quatorze.


Prof. Dra Andréa Doré (Orientadora)
Presidente da Banca Examinadora


Prof. Dra Célia Cristina da Silva Tavares (UERJ)
1º Examinador


Prof. Dr. Rafael Faraco Benthien (UFPR)
2º Examinador

SUMÁRIO

RESUMO.....	6
ABSTRACT	7
INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO 1 – OS PORTUGUESES NO JAPÃO DO SÉCULO XVI.....	20
1.1 Superioridade europeia ou artefatos úteis? Diferentes versões da história.....	20
1.2 A missionação entre 1549 e 1587: os entraves culturais e a disseminação do cristianismo entre as elites.....	41
1.3 As batalhas pela centralização do poder e o início da perseguição ao cristianismo	65
CAPÍTULO 2 – FABIAN FUKAN E O CHOQUE ENTRE O CRISTIANISMO E O BAKUFU.....	83
2.1 O início da Era Edo: a calmaria antes da tempestade e a produção da obra <i>Myotei-Mondo</i>	83
2.2 O golpe holandês sobre a cristandade japonesa	100
2.3 O cristianismo sob a ótica Tokugawa: o <i>Deus destruído</i> e a justificativa ideológica para a perseguição	111
2.4 Cristóvão Ferreira, a rebelião de Shimabara e o fim dos contatos luso-nipônicos	121
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	133
MAPAS.....	136
1. Mapa do arquipélago japonês no século XVI, suas principais subdivisões (por nomes de famílias) e cidades.....	136
2. Mapa da ilha de Kyūshū, destacando cidades importantes, como Nagasaki e Kagoshima.	137
FONTES	138
REFERÊNCIAS.....	139

RESUMO

O ano de 1549 marcou o início do chamado “Século Cristão do Japão”, termo cunhado pelo historiador Charles Boxer e que descreve o período durante o qual a Companhia de Jesus penetrou no arquipélago japonês, com vistas a evangelizar a população e aumentar as fronteiras da cristandade. Apesar dos avanços dos inicianos no processo de conversão, o “Século Cristão” foi traumáticamente encerrado, contando com a proibição do cristianismo em solo japonês – por determinação do *Shōgun* da época – e com o total rompimento dos laços comerciais luso-nipônicos. Assim, a presente pesquisa pretende analisar as bases ideológicas legitimadoras da perseguição japonesa ao cristianismo, avaliando a forma como o *Bakufu* Tokugawa construiu uma ideia de “incompatibilidade” entre a religião europeia e o Japão a fim de difamar e marginalizar a Companhia de Jesus, seus representantes e seguidores, em um processo de fortalecimento da identidade japonesa. Para tanto, serão cotejados documentos ocidentais, como cartas de jesuítas e relatos de viajantes, em paralelo às fontes principais selecionadas, de origem nipônica: as obras *Myotei Mondo* e *Ha Daiusu*, do estudioso japonês Fabian Fukan (1565-1621), capazes de fornecer denso conteúdo quanto às bases ideológicas do cristianismo no Japão e, principalmente, da perseguição a esta religião.

Palavras-chave: Cristianismo no Japão; Fabian Fukan, *Bakufu* Tokugawa.

ABSTRACT

The year 1549 marked the beginning of the so called “The Christian Century of Japan”, a term minted by the historian Charles Boxer and used to describe the period when the Society of Jesus penetrated into the Japanese archipelago, seeking to evangelize its people while expanding Christianity’s borders. Despite the missionaries’ advances, the “Christian Century” ended up abruptly, with the prohibition of the Christian religion on Japanese soil – through the *Shōgun*’s resolution – and the complete rupture of the Portuguese-Japanese relations. This way, this research aims to analyze the ideological bases used to legitimate the Christian persecution, evaluating the means taken by the Tokugawa *Bakufu* to create the idea of “incompatibility” between the European religion and Japan. Seeking this objective, this research is based upon western documents, such as jesuits’ letters and travellers’ reports, and mainly on Japanese documents, namely Fabian Fukan’s (1565-1621) *Myotei Mondo* and *Ha Daiusu*, which can provide a dense content towards the reasons that motivated the Japanese reaction towards the Christian faith and its followers.

Keywords: Christianity in Japan, Fabian Fukan, Tokugawa *Bakufu*.

INTRODUÇÃO

A reabertura política e econômica do Japão perante o Ocidente, em meados do século XIX, levou também a uma gradual, mas ainda restrita, abertura daquele país em termos ideológicos e filosóficos. A seclusão vivida pelo *Bakufu*¹ Tokugawa de 1640 a 1868 chegava ao seu fim, com a queda do regime político e militar no qual o *Shōgun*² ocupava o poder *de facto* e ao Imperador³ cabia uma função ritualística, ligada ao *Shintō*⁴ e à coesão cultural da população. A Era Tokugawa, de acordo com Hall,⁵ é considerada um dos mais significativos períodos históricos de formação da identidade japonesa, por conta da adoção e difusão de elementos e símbolos capazes de traçar uma ideia de união política e cultural entre a população e seus diversos estratos sociais. Neste âmbito, fortaleceram-se, ao longo de dois séculos e meio, as bases ideológicas acerca do próprio *Bakufu*, sua autoridade e simbolismo frente ao povo nipônico; também os alicerces da camada dominante – a classe guerreira – foram pela primeira vez norteados e rigidamente delimitados sob um molde hierárquico que visava a manutenção da paz interna e a legitimação da linhagem Tokugawa no poder. O Japão – que, desde o século IV, teve diversos momentos de intensa influência chinesa – passou, através de seu relativo isolacionismo, por um momento de delimitação geográfica e identitária, durante o qual se impôs perante seus vizinhos próximos e visitantes europeus como independente política e militarmente. Neste âmbito, configuravam-se, nos primeiros cinquenta

¹ 幕府, lê-se *Bakufu*, significa literalmente “governo da tenda”. É o nome japonês dado ao regime político iniciado em 1192, no qual o poder do Japão passou pela cisão entre autoridade político-militar e espiritual. A autoridade espiritual coube ao Imperador enquanto o poder *de facto* sobre o arquipélago ficou concentrado nas mãos do *Shōgun*, ou general máximo do território. O *Bakufu* é, em essência, um governo militar no qual o *Shōgun* exerce o seu poder sobre todas as províncias do reino. A historiografia ocidental tende a aproximar o *Bakufu* do feudalismo europeu, destacando como semelhanças a obrigatoriedade de os senhores locais, *daimyō*, pagarem tributo ao *Shōgun*. Desde 1852, com a chegada dos norte-americanos aos Japão, o termo *Bakufu* passou a ser substituído, no ocidente, pelo termo Xogunato, que, ainda hoje, aparece na historiografia. Ver: MORTON, W. Scott. *Japan Its History and Culture*. New York, McGraw-Hill, 1994.

² 湘軍, lê-se *Shōgun*, vem de *seitai-Shōgun*, significa literalmente “grande general que pacificou as províncias”, e se refere ao título máximo do governo japonês a partir de 1192, com a fundação do *Bakufu* Kamakura. Ver: MORTON, Op. Cit., p. 49-88, e HALL, John Whitney (organizador). *The Cambridge History of Japan Volume 2 – Heian Japan*. New York, Cambridge University Press, 1999.

³ 天王, lê-se *tenno*, significa “Imperador”.

⁴ 神道, lê-se *Shintō*, significa literalmente “caminho dos deuses”. O *Shintō* é a religião tradicional japonesa, caracterizada pelo culto aos antepassados e às divindades que representam, em geral, forças da natureza. O *Shintō* não tem uma data exata de origem, tendo se consolidado ao longo das eras Asuka, Nara e Heian. O *Shintō* possui seu próprio corpo teórico, embasado principalmente no livro *Kojiki*, 古事記, que narra os mitos de criação do arquipélago e do povo japonês. Este conjunto de práticas e crenças legitima a autoridade imperial japonesa, remetendo as origens da sua família aos mitos de criação. Na historiografia ocidental, refere-se ao termo *Shintō* por Xintoísmo. Optou-se, neste trabalho, por utilizar o termo na sua forma mais próxima à japonesa.

⁵ HALL, John Whitney (organizador). *The Cambridge History of Japan, Volume 4 – Early Modern Japan*. New York, Cambridge University Press, 1999.

anos do *Bakufu* Tokugawa, aquilo que, para o Ocidente moderno do século XIX, tornaram-se símbolos do Japão e da sua cultura: os *samurai*⁶ e seus ideais de honra e servidão, o culto ao Imperador e a rigidez hierárquica da sociedade, na qual cada indivíduo tinha seu papel, fosse ele o de plantar e colher, o de estudar as artes marciais, o de exercer a lei, o de comercializar, dentre outros.

Kiri Paramore questiona as causas da seclusão do *Bakufu* Tokugawa sob a seguinte dualidade: “diversidade doutrinária ou choque civilizacional?” O estudioso defende a tese de que o contato travado entre o Japão e as culturas europeias, nos séculos XVI e XVII foi o principal fator motivador da política de “fechamento dos portos” e relativo isolamento.⁷ A entrada do arquipélago nipônico nas rotas comerciais lusas a partir de 1543 acarretou não apenas em trocas mercantis entre os dois povos, mas também em um intenso intercâmbio cultural, no qual a entrada de valores religiosos cristãos, através da ação missionária da Companhia de Jesus, foi possível por conta da conjuntura política, descentralizada, do Japão. As diferenças entre japoneses e europeus – desde aspectos simples do cotidiano, até pensamentos políticos e religiosos – apesar de visíveis, através de documentos jesuítas, não se mostravam, em um primeiro momento, como nocivas aos contatos luso-nipônicos, o que mudou gradualmente conforme a desorganização e guerra civil do Japão do século XVI dava lugar à centralização sob Tokugawa Ieyasu e sua linhagem, cujos objetivos principais de governo residiam na unificação das províncias e na legitimação do poder através do fortalecimento da identidade.

A chegada dos portugueses ao Japão e os diversos reflexos destes contatos são temas abordados pela historiografia ocidental, que tem como principais nomes Charles Ralph Boxer (1904-2000), John Whitney Hall (1916-1997), George Elison, Jurgis Elisonas e Kiri Paramore. Notoriamente, Charles Boxer é o primeiro autor a ser lembrado quando são feitas menções aos laços luso-nipônicos na Era Moderna, especialmente por sua obra *The Christian Century of Japan*⁸, cujo nome cunhou uma época da história do Japão, marcada pela presença e atuação da Ordem dos Inacianos no arquipélago japonês. Este estudo de Boxer, publicado em 1951, permanece em meio à historiografia como uma obra de referência na investigação acerca do cristianismo no Japão, sendo embasado em fontes diversas, relatos de viajantes, cartas de jesuítas e documentos de origem japonesa. Segundo o autor, o fim da presença lusa

⁶ 侍, lê-se *samurai*, refere-se ao guerreiro de elite da sociedade japonesa, cujas origens remontam a, pelo menos, fins do período Heian (794-1158). Ver: Ibidem, p. 150-156.

⁷ PARAMORE, Kiri. *Ideology And Christianity in Japan*. London, Routledge, 2009, p. 10-33.

⁸ BOXER, Charles Ralph. *The Christian Century of Japan 1549-1650*. Berkeley, University of California Press, 1951.

em terras nipônicas, marcado pela decapitação quase completa de uma embaixada proveniente de Macau, composta por mais de setenta homens, iniciou a política do *Bakufu* Tokugawa intitulada *sakoku*⁹, que teve como reflexo não apenas o rompimento dos laços comerciais e religiosos entre Japão e Portugal, mas também o “isolamento” daquele país com relação ao resto do mundo.¹⁰

Outros historiadores contemporâneos, entretanto, já questionam alguns dos conceitos apresentados na obra *The Christian Century of Japan*, sendo o principal deles a ideia por trás de *sakoku*. Para Ronald Toby, em *State and Diplomacy in Early Modern Japan*, não se pode vincular o relativo isolacionismo Tokugawa apenas à presença e consequente expulsão da Igreja e dos portugueses no Japão, que, para o autor, não se manteve isolado de seus vizinhos mais próximos. Além disso, o *Bakufu* manteve neste período trocas comerciais com os holandeses, que desde antes da saída dos navegadores lusos do arquipélago já haviam conquistado um amplo espaço no mercado japonês.¹¹ O “Século Cristão” permanece como uma das principais referências hoje no estudo dos jesuítas, sua presença e práticas no Japão da Era Moderna. Outros estudos de Boxer, como *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica*¹² e *O Império Marítimo Português*¹³ fornecem também análises e interpretações não apenas acerca do arquipélago japonês e o seu contato com os portugueses, mas também do complexo e amplo cenário no qual estava inserido. Estas obras compõem a trajetória da expansão ultramarina lusa, que alcançou América, África e Ásia e gerou uma teia de relações comerciais e culturais entre os diversos povos encontrados pelos navegadores ibéricos, na qual a Igreja ocupou o importante papel de transmissão de valores europeus para além da religião cristã.

⁹ 鎖国, lê-se *sakoku*, significando literalmente “país fechado”. O termo foi cunhado no século XIX, durante o período conhecido por Restauração Meiji, que pôs fim ao *Bakufu* Tokugawa, em 1868, conferindo a autoridade política e militar novamente ao Imperador do Japão. O termo *sakoku* refere-se ao relativo isolacionismo japonês ao longo da Era Edo (1603-1868), através do qual o *Bakufu* restringiu seus contatos com o exterior à China, Coreia e Holanda, proibindo a circulação de materiais culturais que remetessem ao Ocidente e em especial ao cristianismo. Charles Boxer, em *The Christian Century of Japan* dedica o último capítulo apenas à análise desta política iniciada pelo *Bakufu* Tokugawa em 1640, à época da expulsão definitiva da Igreja e do completo rompimento das relações luso-nipônicas. O conceito e sua aplicação tem sido revistos, em especial pelo historiador Ronald Toby. Sobre o *sakoku*, ver: BOXER, *The Christian Century...* Op. Cit., p. 362-397, e TOBY, Ronald. *State and diplomacy in early modern Japan*. Stanford University Press, 1991.

¹⁰ BOXER, Op. Cit., p. 362-397.

¹¹ TOBY, Op. Cit., p. 43-49. Ver: WIGEN, Kären. “Japanese Perspectives on Time/Space of ‘Early Modernity’”. In.: *Annals for the XIX International Congress of Historical Sciences*. Oslo, Noruega, 2000. Disponível em <http://www.oslo2000.uio.no/program/papers/m1a/M1a-wigen.pdf>.

¹² BOXER, Charles Ralph. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica 1440-1770*. São Paulo, Companhia das Letras, 2007.

¹³ BOXER, Charles Ralph. *O Império Marítimo Português (1415-1825)*. São Paulo, Companhia das Letras, 2008.

George Ellison, em *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*¹⁴, contribui para a compreensão do cenário e das produções nipônicas acerca do cristianismo no Japão através de um trabalho majoritariamente comparativo, embasado na epistolografia jesuíta e documentos japoneses, de líderes que compuseram o palco político e militar do arquipélago da época, com destaque, ao final, ao papel da propaganda do *Bakufu* como um fator de peso no rompimento dos laços luso-nipônicos. A obra de Ellison, cuja primeira edição é de 1973, abriu um novo caminho na investigação da trajetória do cristianismo no Japão especialmente pelo uso dado às fontes provenientes deste país e pela reapresentação e, em alguns momentos, pela contestação da historiografia japonesa acerca da temática. Anesaki Masaharu (1873-1949) e Ebisawa Arimichi (1910-1992) eram, à época da publicação de *Deus Destroyed*, os principais nomes japoneses com relação ao estudo do cristianismo no Japão. A contribuição de Anesaki não se limitou ao estudo dos contatos luso-nipônicos, mas principalmente por ter aberto o campo de estudo das religiões japonesas durante a primeira metade do século XX.¹⁵ Ebisawa, por sua vez, voltou-se ao estudo da Igreja Católica no Japão, com a publicação, dentre outras obras, de *Kirishitan sho Hai-Ya sho*, no qual analisa e disponibiliza, em sua íntegra, fontes importantes acerca do “Século Cristão” do Japão, como a obra *Myotei Mondo* (1605), de Fabian Fukan, sobre a qual falaremos adiante.¹⁶ Ellison, por fim, é responsável por facilitar o acesso a algumas fontes japonesas – nomeadamente *Ha Daiusu* (1620), de Fabian Fukan, *Arawa Utagu-Roku* (1640-1650?), de Cristóvão Ferreira, e *Kirishitan Monogatari* (1939), de autor desconhecido – por disponibilizá-las na íntegra, traduzidas para o inglês, como anexos à sua pesquisa.

A presente pesquisa tem por problemática central analisar as causas que levaram o *Bakufu* a perseguir e a expulsar a Igreja Católica e seus representantes do arquipélago. Neste recorte, prioriza-se um levantamento das bases ideológicas legitimadoras destas ações, que, após a completa expulsão, tornaram-se fatores fortalecedores da identidade nipônica. Para

¹⁴ ELISON, George. *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*. Cambridge, Harvard University Press, 1988.

¹⁵ Anesaki Masaharu (1873-1949) foi um estudioso japonês dedicado, desde finais do século XIX, ao estudo das religiões praticadas no Japão, o que lhe conferiu o título de “pai dos estudos religiosos japoneses”. Estudou na *Tokyo Daigaku* (Universidade de Tóquio, à época ainda sob o nome *Tokyo Teikoku Daigaku*, ou Universidade Imperial de Tóquio) e em diversas regiões da Europa, incluindo França, Alemanha e Inglaterra. Publicou diversas obras, acerca de religiões e religiosidades, cultura, literatura e política. Ver: MASAHARU, Anesaki. *キリシタン宗門の迫害と潜伏 (A perseguição e a atividade subterrânea da fé cristã)*. Tokyo, Dobunkan, 1925. MASAHARU, Anesaki. *キリシタン禁制の終末 (O fim da proscrição oficial dos cristãos)*. Tokyo, Dobunkan, 1926.

¹⁶ Ebisawa Arimichi (1910-1992) foi um pesquisador japonês de história do cristianismo no Japão. Realizou sua formação na *Tokyo Daigaku* e *Rikkyo Daigaku*. Ver: EBISAWA, Arimichi. *南蛮学統の研究 (Pesquisas sobre o conhecimento nanban)*. Tokyo, Sobunsha, 1958. EBISAWA, Arimichi. *キリシタン書・拝耶書 (Textos cristãos)*. Tokyo, Iwanami, 1970.

tanto, as principais fontes selecionadas e trabalhadas ao longo desta pesquisa são as obras *Myotei Mondo* e *Ha Daiusu*, do apóstata japonês Fabian Fukan (1565-1621), *Arawa Utagu-Roku*, do apóstata português Cristóvão Ferreira (1580-1650?) e *Kirishitan Monogatari*, de autor anônimo (possivelmente de múltipla autoria), além de cartas e outros documentos de jesuítas que tenham vivido no Japão e composto o cenário do “Século Cristão”.¹⁷ Dentre a documentação jesuítica trabalhada, destacam-se documentos de Francisco Xavier, Luís Fróis, Alessandro Valignano e João Rodrigues “Tçuzzu”, o intérprete.¹⁸ Por fim, levando-se em conta o impacto da presença holandesa no Japão, foram estudados trechos do diário do navegador britânico, à serviço da Companhia Holandesa das Índias Orientais, William Adams, responsável pela abertura dos portos nipônicos aos mercadores holandeses e ingleses. Como parte da obra *The Log Book of William Adams*, que contem seu diário, há também cartas escritas e recebidas pelo navegador, as quais também compõem o leque de fontes utilizadas.¹⁹

Os documentos citados acima são cotejados com vistas a levantar a possível “incompatibilidade” ideológica entre o Japão, de um lado, e a Igreja Católica, de outro. Este exercício norteou os primeiros passos da pesquisa, quando a “incompatibilidade” ideológica entre os agentes trabalhados parecia inerente aos seus corpos de valores e bases teóricas. Os primeiros documentos analisados, as obras de Fabian Fukan, levavam-nos a crer na hipótese inicial, com base em um estudo preliminar dos seus conteúdos, o que passou a mudar conforme o autor e suas produções eram cotejados às respectivas conjunturas, fazendo-nos perceber que aquela “incompatibilidade”, aparentemente inerente aos povos estudados, foi construída por pessoas e difundida pelo emergente *Bakufu* Tokugawa. Percebeu-se que a linhagem que se estabelecia no poder se apoiou sobre duas relevantes obras a fim de justificar a perseguição ao cristianismo: *Ha Daiusu* (ou *Deus Destruído*) e *Kirishitan Monogatari* (A história dos cristãos). Os argumentos utilizados por ambas as obras em suas apresentações

¹⁷ FUKAN, Fabian. 妙貞問答 (*Myotei Mondo*). In.: EBISAWA, Op. Cit., p. 111-178. FUKAN, Fabian. *Deus Destroyed by Fabian Fukan*. In.: ELISON, Op. Cit., 257-291. FERREIRA, Cristóvão. *Deceit Disclosed by Cristóvão Ferreira sive Sawano Chuan*. In.: ELISON, Op. Cit., 293-318. ANÔNIMO. *Kirishitan Monogatari Anonymous Chapbook*. In.: ELISON, Op. Cit., 319-389.

¹⁸ FRÓIS, Luís. *Historia de Japam*. 5 Volumes. Editado por José Wicki. Lisboa, Biblioteca Nacional de Lisboa, 1976-1984. FRÓIS, Luís. *Tratado em que se contém muito sucinta e abreviadamente algumas contradições e diferenças de costumes entre a gente de Europa e esta província de Japão*. Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1993. VALIGNANO, Alessandro. *Sumario de las Cosas de Japon [1583]*. Editado por José Luis Alvarez-Taladriz. Monumenta Nipponica Monographs, no. 9. Tokyo, Sophia University Press, 1954. Apud BARY, Theodore de, GLUCK, Carol, TIEDMANN, Arthur E. *Sources of Japanese Tradition, Volume Two – 1600 to 2000, Part One: 1600 to 1868*. New York, Columbia University Press, 2006, p. 135-141. RODRIGUES, João. *This Island of Japon* (1633). Traduzido e editado por Michael Cooper. Kodansha International, Tokyo, 1973.

¹⁹ PURNELL, C. J. (Edição, introdução e notas). *The Log Book of William Adams 1614-19*. London Library, Londres, 1916.

negativas acerca do cristianismo e seus representantes serviam à legitimação do *Bakufu* Tokugawa, estimulando a população em seus diversos estratos a apostasiar, quando praticantes daquela religião, e a entregar seus conhecidos cristãos às autoridades.

A religião levada pela Ordem dos Inacianos ao Japão em 1549 foi capaz, ao longo do século XVI, de penetrar as diversas camadas sociais daquele país, alcançando desde pessoas simples – camponeses e artesãos – até representantes da elite política e militar, convertendo também monges budistas e estudiosos confucionistas. A ideia de “incompatibilidade” não aparecia como inerente e inevitável durante os primeiros cinquenta a sessenta anos da ação missionária naquelas terras, ainda que o jesuíta Luís Fróis tomasse notas acerca do abismo cultural verificado entre os dois povos. A entrada do cristianismo no Japão, durante o século XVI, relacionou-se e foi favorecida em especial pelo contexto de guerra civil vivido no arquipélago, no chamado *Sengoku Jidai*.²⁰ A descentralização do poder e o fortalecimento de autoridades locais promoveu, desde o início do século XVI, lutas internas no arquipélago, entre casas guerreiras, chefiadas pelos *daimyō*.²¹ O rompimento político e militar causado pelo *Sengoku Jidai* permitiu a ascensão econômica, individual e familiar, através da guerra e do abalo sofrido pela hierarquia social nipônica vigente àquele momento. O Japão encontrado pelos navegadores portugueses em 1543, carecendo de coesão política, facilitou a entrada dos mercadores e lhes conferiu prestígio, como fornecedores de artigos de luxo da Europa e de outras regiões do Oriente. Uma categoria de produto em especial, as armas de fogo, abriu os portos japoneses para os europeus e transformou a arte da guerra nipônica.

As primeiras reações ao proselitismo jesuíta foram promovidas por *daimyō* não conversos, como Toyotomi Hideyoshi, um dos responsáveis pela unificação do território japonês, influente política e militarmente frente aos seus aliados e inimigos. Hideyoshi, que à época detinha o poder político sobre grande parte do território japonês, redigiu em 1591 uma carta ao vice-rei da Índia, em que explicitava as razões do seu descontentamento com a postura dos jesuítas quanto à conversão da população. Neste documento vemos o *daimyō* afirmar que o Japão é uma terra onde são praticados o *Shintō*, o confucionismo e o budismo,

²⁰ 戦国時代, lê-se *Sengoku Jidai*, significa literalmente “período dos Estados em Guerra” ou “período do País em Guerra”, e se refere ao século XVI da História do Japão, marcado pela instabilidade política e pela guerra civil, na qual se opuseram *daimyō* de diversas províncias com o objetivo de suplantar o poder Ashikaga e ascender ao título de *Shōgun*.

²¹ 大名, lê-se *daimyou*, que significa literalmente “grande nome”, em referência àqueles que detinham poder e influência sobre parte do território japonês. Por vezes, os *daimyō* eram *samurai*, soldados de elite. A historiografia portuguesa tende a usar, referindo-se aos *daimyō*, o termo “senhor feudal” ou, simplesmente, “senhor”, uma vez que a organização política e econômica do Japão desde o primeiro *Bakufu* assemelhava-se ao feudalismo europeu em alguns aspectos. Consideramos, entretanto, que o uso do termo ocidental mencionado pode comprometer o significado do termo japonês, surgido e desenvolvido em época e contexto diferentes.

de forma que uma religião completa a outra, acrescentando ainda que os padres têm viajado àquelas terras desrespeitando as religiões nelas praticadas.²² Após mostrar-se disposto a explicar ao vice-rei da Índia acerca das religiões praticadas no arquipélago, Hideyoshi deixava clara sua postura contrária à presença dos jesuítas, ao ameaçar de morte os próximos missionários que desembarcassem no território japonês. O édito de expulsão²³ decretado em 1587 não foi cumprido veementemente, no entanto lançou os germes que levaram à marginalização e à perseguição ao cristianismo nos anos subseqüentes.

O Japão tornou-se novamente unificado, sob a figura de Tokugawa Ieyasu, após a batalha de Sekigahara, em 1600, quando este *daimyō* suprimiu seus opositores. Em 1603, nomeado *Shōgun* pelo Imperador, Ieyasu deu início a um novo capítulo da História do Japão, a Era Tokugawa (conhecida também por Era Edo, uma vez que a capital política tornou-se a cidade de Edo, atual Tóquio).²⁴ Este governo encerrou oficialmente suas relações com Portugal em finais da década de 1630. Os navegadores lusos, no entanto, com o objetivo de reaver os laços comerciais perdidos, enviaram em 1640 uma embaixada composta por mais de setenta homens, dentre eles, navegadores, soldados e jesuítas. Quase todos foram decapitados, como um aviso aos portugueses para que se mantivessem afastados do arquipélago,²⁵ num episódio que marcou o início do *sakoku*, durante o qual apenas aos holandeses, dentre os povos europeus, foi permitida a presença em terras e águas nipônicas, para fins exclusivamente comerciais.

A situação do cristianismo começou a mudar a partir da centralização do poder *de facto*, na virada para o século XVII, quando os jesuítas passaram a ser, gradualmente, marginalizados por autoridades que viam, em suas doutrinas, possíveis obstáculos à legitimação do poder militar que se instaurava com Tokugawa Ieyasu e sua linhagem. Para este emergente governo, restaurador do *Bakufu*, a supressão de seus opositores, fossem eles nativos ou estrangeiros, deveria ser feita não apenas por meio das armas, mas principalmente teoricamente, justificando ações enérgicas. Neste sentido, o cristianismo teve, ao longo do século XVII, seus pilares teóricos questionados e reapresentados para a população nipônica através de nomes como Fabian Fukan, responsável por opor a religião europeia à estrutura política, militar, social e religiosa japonesa, criando a “incompatibilidade”.

²² TOYOTOMI, Hideyoshi. *Letter to the Viceroy of the India*. Apud BARY, op. cit, p. 147.

²³ TOYOTOMI, Hideyoshi. *Decree of Expulsion*. Apud BARY, Ibidem, p. 148-151.

²⁴ COUTINHO, Valdemar. *O Fim da Presença Portuguesa no Japão*. Lisboa, Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 1999, p. 70-123.

²⁵ Ibidem, 132-136.

A pesquisa, assim, divide-se em dois capítulos. No primeiro, tem-se por objetivos remontar e compreender os primeiros passos dados por ambos os povos em questão rumo ao estabelecimento dos laços luso-nipônicos. Alguns questionamentos postos aqui pretendem nortear as discussões deste capítulo, como: de que forma o Japão foi inserido no contexto de expansão portuguesa ultramarina no Oriente? Como se deu o estreitamento dos laços luso-nipônicos ao longo do século XVI? Quais foram os fatores de peso que levaram os japoneses a aceitar e promover a presença não apenas de comerciantes europeus em seu arquipélago, mas também da Companhia de Jesus? A partir daí, pretende-se afunilar a análise na compreensão da presença jesuíta no Japão, suas estratégias de conversão e os entraves que encontraram naquele país, inserindo sua experiência nipônica no cenário da propagação da fé católica por outras regiões do Império Português, o que possibilita que a missionação japonesa não seja visualizada como um caso ímpar no contexto da era moderna e da Contrarreforma da Igreja. Neste âmbito, as fontes utilizadas ao longo do capítulo são, principalmente, cartas de jesuítas, que descrevem as maiores dificuldades enfrentadas pela Companhia naquela parte do globo e, em especial, no Japão, o que levou os superiores da missão japonesa a aprimorar suas práticas de evangelização, promovendo a reeducação dos membros da Ordem, com o objetivo de multiplicar e fortalecer a catequização. Estas estratégias foram, em grande medida, responsáveis pelas críticas dos governos japoneses ao cristianismo e sua propagação, tema que é problematizado na terceira e última parte do primeiro capítulo, através de documentos ocidentais e japoneses. A atuação dos jesuítas é analisada metodologicamente com base na obra *Missionary Tropics*, de Ines Zupanov, na qual a ação missionária no Oriente é estudada levando-se em conta o conceito de acomodação cultural, através do qual os inicianos inseriam-se nas sociedades pagãs, conhecendo, ao menos externamente, seus costumes e religiões, para então transmitirem a fé católica.²⁶ Por fim, ainda nesta parte da pesquisa, pretende-se compreender os fatores que levaram, em meados do Século Cristão, as autoridades japonesas a lançarem os primeiros éditos de expulsão da Companhia de Jesus, marcando o início de um longo processo de perseguição ao catolicismo.

O segundo capítulo do trabalho, por sua vez, visa compreender, a partir do início do século XVII, o nascimento e o fortalecimento da ideia da “incompatibilidade” entre o cristianismo e o *Bakufu*, através da análise comparativa entre documentos de autoria europeia e japonesa. Após discutir a presença lusa no Japão entre 1549 e 1587, data do primeiro édito

²⁶ ZUPANOV, Ines. *Missionary Tropics*. University of Michigan Press, 2008.

de expulsão da Companhia e proibição do cristianismo, a ênfase da pesquisa se voltará, principalmente, à unificação do arquipélago sob o clã Tokugawa, com foco nos reflexos que teve sobre os jesuítas e seus seguidores.

Diferentemente dos seus antecessores, Tokugawa Ieyasu visou, em seu governo, justificar teoricamente suas ações e sua posição política e militar, utilizando-se dos livros e do conhecimento para legitimar o seu poder e oprimir seus inimigos, dentre os quais estava a Igreja Católica. Nesta parte da pesquisa as fontes cotejadas serão, além de relatos de jesuítas, as obras *Myotei Mondo*, e *Ha Daiusu*, ambas do apóstata japonês Fabian Fukan, além do diário do navegador britânico William Adams, dos éditos japoneses de 1614, 1620 e 1640 e das memórias do apóstata Cristóvão Ferreira. Os textos de Fukan permeiam todo o segundo capítulo, sendo investigadas comparativamente por conta de seus teores pró e anticristão, respectivamente. No capítulo dois, pretende-se avaliar primeiramente os reflexos do processo de unificação do Japão sobre a Companhia, entre 1587 e 1614, bem como a entrada de navegadores britânicos e holandeses no arquipélago – o que significou uma alternativa para o comércio até então monopolizado por portugueses – e o desenvolvimento e publicação de *Myotei Mondo*, que demonstra a formação teórica do clero japonês, refletindo o período cristão da vida de Fukan – que vai de seu batismo pela Companhia de Jesus, em 1583, a 1608. Esta obra consiste em uma apresentação positiva e metódica do cristianismo em oposição às demais religiões praticadas no Japão àquele momento, através do diálogo entre duas personagens japonesas fictícias, Myoshu e Yutei.

Serão discutidos também os eventos de 1614, quando, após a supressão de seus últimos opositores políticos e militares, o governo Tokugawa retomou e intensificou a perseguição à Igreja, apresentada à época como uma barreira à legitimação dos poderes do *Shōgun* e do Imperador. As justificativas teóricas de tais ações foram desenvolvidas pelo outrora irmão da Companhia de Jesus, Fabian Fukan, com *Ha Daiusu (Deus Destruído)*. Esta obra, publicada em 1621, representou o ápice da proibição e perseguição à Companhia, seus seguidores e práticas, ao apresentar e elencar motivos pelos quais a doutrina cristã deveria ser expulsa do Japão. Sobre a ideia de que Portugal pretendia invadir e dominar o arquipélago, Fukan atenta que:

Os adeptos de Deus usam do recurso de subverter a influência real, derrubando os Budas e os Deuses, eliminando os costumes do Japão, importando os hábitos dos seus países; apenas assim avançarão em seus planos de usurpar o nosso país.²⁷

²⁷ FUKAN, Fabian. *Deus Destroyed by Fabian Fukan*. In.: ELISON, Op. Cit., 283. Tradução livre do inglês: *And therefore the adherents of Deus have no recourse but to subvert the Royal Sway, overthrow the Buddhas*

O final dos laços luso-nipônicos e do Século Cristão do Japão não ocorreram abruptamente, mas sim ao longo de décadas de um trabalho contínuo de legitimação, por parte do *Bakufu*, da política de perseguição, através da criação e promoção da ideia de “incompatibilidade”, pautada nos alicerces doutrinários do cristianismo e da configuração dos poderes régio e papal europeus, de um lado, e a hierarquia sócio-política nipônica, de outro, diretamente ligadas às práticas religiosas japonesas. Os poderes imperial e do *Shōgun* embasavam-se diretamente sobre o conhecimento religioso *Shintō*, que apresentava o Imperador literalmente como um “deus vivo”, responsável pela coesão cultural e espiritual do povo japonês. *Ha Daiusu*, apesar de sua densidade e importância histórica, não foi a única obra com vistas a atacar o cristianismo, apesar de ser uma das únicas, de autoria japonesa, a fazê-lo com base em uma formação e educação cristãs. A apostasia do jesuíta português Cristóvão Ferreira, ocorrida durante a década de 1630, mostrou-se como um forte choque para a Companhia de Jesus. Ferreira, o autor de *Arawa Utagu-Roku*, detalha as razões que o fizeram voltar as costas aos inicianos e à religião cristã, numa crítica, semelhante à de Fukan, direta aos Dez Mandamentos e outros pilares da Igreja Católica, como Adão e Eva e as tradições de criação do mundo. Apesar da visibilidade das *Decepções* de Ferreira perante a população não ser constatada, sua argumentação é severa, alinhando-se ao discurso corrente do *Bakufu* acerca daquela religião europeia.

Apesar da densidade ideológica das obras de Fukan e de Ferreira, capazes de embasar seus pensamentos sobre suas formações cristãs, foram duas as principais estratégias dos Tokugawa a fim de difundir a proibição e os castigos conferidos aos cristãos: os suplícios públicos e a literatura popular. A principal produção literária popular deste período, com vistas a difamar a religião cristã, foi *Kirishitan Monogatari*, redigida, acredita-se, entre 1636 e 1639. A obra ganhou, segundo Elison, reedições ao longo de quase toda a Era Edo, demonstrando os objetivos do *Bakufu* em manter viva a memória anti-cristã, como uma ameaça à sua legitimação e à paz instaurada pela linhagem dominante. O texto, escrito em uma linguagem simples, visava ao alcance popular, com ilustrações retratando a fisionomia dos primeiros missionários e episódios de suplício público. Conforme apontado por Raymond Williams, “a arte de um período é necessariamente relacionada ao ‘estilo de vida’ prevalente”, o que resulta no inter-relacionamento entre “padrões estéticos, morais e de julgamentos sociais”. O conceito de “arte”, que, para Williams, desde o século XIX engloba literatura,

and the gods, eliminate the customs of Japan, and then to import the customs of their own countries; thus only will advance the plot they have concocted to usurp the country themselves.

música, pintura, escultura e teatro, pode ser vista como a detentora de “um tipo especial de verdade”, uma “verdade imaginativa”, colocando “o artista como um tipo especial de pessoa”.²⁸ Pode-se pensar *Kirishitan Monogatari* sob esta teoria, uma vez que seu conteúdo – a história do cristianismo no Japão, da chegada dos jesuítas à expulsão – foi difundido e promovido a fim de satisfazer a uma “verdade especial”, pautada no conhecimento adquirido pelo *Bakufu* acerca da Ordem dos Inacianos e sua religião, através de apóstatas e de mercadores holandeses. Em outro estudo, Williams afirma que “os romances são, num certo sentido, comunidades cognoscíveis”, uma vez que trazem revelações acerca dos indivíduos, suas relações entre si e com a sociedade em que vivem, o que nos leva a pensar *Kirishitan Monogatari* com base na “consciência do autor”, que seleciona a informação conforme seus objetivos e, para o leitor, posiciona-se como observador e narrador, com uma percepção real dos eventos relacionados à presença e ação missionária no Japão, capaz de convencer, ou, ao menos, estimular o público na direção desejada: legitimar a perseguição.²⁹

Por fim, a relevância da pesquisa pode ser entendida levando-se em conta o arcabouço de fontes utilizadas e os resultados obtidos através de suas análises, o que contribuiu não apenas para uma compreensão mais aprofundada dos contatos luso-nipônicos, mas também para a história do Japão da Era Moderna e suas fundações políticas e religiosas. Muitos dos documentos selecionados para este estudo, em especial os de autoria japonesa, têm sido pouco explorados pela historiografia, apesar do volume de obras acerca dos contatos luso-nipônicos ou, mais especificamente, da Companhia de Jesus no Japão. O fato de a hipótese norteadora inicial – “teria existido uma incompatibilidade inerente entre o cristianismo e o Japão?” – ter mudado para uma análise da forma como esta “incompatibilidade” foi criada e difundida contribuiu, ainda, para um melhor entendimento do modelo governamental japonês do *Bakufu* e de seus símbolos de poder: a classe guerreira, idealizada na figura do *samurai*; a rigidez hierárquica consolidada a partir da unificação; e, finalmente, a figura do *Shōgun*. Esta dissertação destaca, através dos contatos luso-nipônicos e da marginalização do cristianismo no Japão, a importância destes eventos na configuração do que veio a ser, ao longo da Era Edo, a identidade japonesa, nítida não apenas para o *outro* – o americano ou o europeu do século XIX – mas para o próprio povo nipônico. Através de uma luta ideológica com a Igreja Católica e seus representantes, delimitou não apenas suas fronteiras físicas, mas também culturais, com a adoção (e criação) de padrões estéticos, políticos, religiosos e militares que se

²⁸ WILLIAMS, Raymond. *Culture & Society*. New York, Anchor Books, 1960, p. 141-143.

²⁹ WILLIAMS, Raymond. *O Campo e a Cidade: na História e na Literatura*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989, p. 228.

diferenciassem daqueles levados ao arquipélago pelos *nanbanjin*³⁰ ou encontrados em seus vizinhos próximos.

³⁰ 南蛮人, lê-se *nanbanjin*, significa literalmente “bárbaros do sudoeste”. É o termo pelo qual, de forma geral, os japoneses se referiam, durante os séculos XVI e XVII, aos viajantes europeus, independentemente de seus países de origem. O termo “sudoeste” refere-se à direção da qual vinham, pelos mares, aqueles visitantes. Vizinhos próximos da Ásia, como chineses e coreanos, possuíam denominações específicas, não sendo englobados pelo termo *nanbanjin*.

CAPÍTULO 1 – OS PORTUGUESES NO JAPÃO DO SÉCULO XVI

1.1 Superioridade europeia ou artefatos úteis? Diferentes versões da história

A historiografia considera que 1543 é o ano em que os portugueses desembarcaram no Japão pela primeira vez. Conforme Oliveira e Costa, “a data e os autores deste feito foram alvo de uma longa controvérsia, fato que é um testemunho do tipo de homens que o realizaram – os aventureiros que se esquivavam às autoridades e escapam hoje ao esforço dos historiadores”.¹ A controvérsia pode ser atribuída principalmente às fontes ocidentais, cujos autores, “poderão ter levado a sua descrição ao ponto de não se ufanarem da sua proeza”, ou ao caso específico do aventureiro português Fernão Mendes Pinto (1510-1583), “que reclama para si a glória da descoberta”.²

Antes, no entanto, de discutir o relato de Mendes Pinto acerca dos primeiros contatos entre Japão e Portugal, deve-se destacar a existência de registros japoneses que narram, aparentemente, os mesmos eventos. Muitos destes relatos são capazes de fornecer um detalhado quadro sobre o Japão dos séculos XVI e XVII, apresentando o europeu como *o outro* e destacando algumas das razões que motivaram o início dos laços comerciais entre aqueles povos. Uma pequena parte do rico material autenticamente japonês dos séculos XVI e XVII está disponível nos idiomas inglês e português, tendo sido traduzidos e disponíveis em coletâneas de fontes.³ Dentre os

¹ COSTA, João Paulo A. Oliveira e. *A Descoberta da Civilização Japonesa pelos Portugueses*. Macau, Instituto Cultural de Macau, 1995, p. 124.

² Segundo Arnaldo Saraiva, o viajante Fernão Mendes Pinto provinha de uma família pobre de Montemor-o-Velho, a poucos quilômetros de Coimbra, tendo sido levado em 1521 para casa de uma nobre senhora de Lisboa onde, cerca de um ano e meio depois, teve um “caso” misterioso, de que só diz que lhe “pôs a vida em tanto risco”, tendo que fugir de casa. Foi a partir desta fuga que suas “aventuras” começaram, tendo chegado a Diu em 1537. Mendes Pinto andou por diversos locais do Oriente – Índia, Malaca, Samatra, Java, China, Macau e Japão – tendo entrado em contato com culturas distintas e até caído prisioneiro treze vezes. Regressou em 1558 a Portugal, fixando-se próximo a Lisboa, casando e tendo filhos nos anos seguintes. Escreveu a *Peregrinação* após retornar à sua terra natal, redigindo então um texto de caráter memorialístico e autobiográfico. Ver: SARAIVA, Arnaldo. *A Peregrinação de Fernão Mendes Pinto Revisitada*. In.: *Cultura, Espaço e Memória*, Nº 1, 2010, p. 129-142. CATZ, Rebecca. *Fernão Mendes Pinto: Sátira e Anti-Cruzada na “Peregrinação”*. Amadora, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1981. LIMA, Francisco Ferreira. *O Gentio é Gente (Mas nem tanto): Mendes Pinto e o Mundo Sem Cristo*. Feira de Santana, Sitientibus, 1997, p. 57-72. PONTES, Roberto. *Mentiras e Verdades na Peregrinação de Fernão Mendes Pinto*. Rio de Janeiro, Revista de Letras, 2003, p. 36-39.

³ A principal coletânea de documentos da história do Japão traduzidos para o inglês é “Sources of Japanese Tradition”, cujas edições mais recentes apresentam-se ampliadas, comentadas por historiadores e corpo editorial e divididas em dois volumes. O primeiro deles contém documentos desde os primeiros registros da história do Japão, de autoria chinesa e datados de 297 d.C. até documentos datados de 1599.

documentos japoneses ao nosso alcance, o *Teppo-ki*⁴, escrito pelo monge zen budista Nanpo Bunshi (1555-1620), é a principal obra que narra os eventos do desembarque luso em Tanegashima, em 1543:

Durante a era Temmon [1532 – 1554], no dia 25 do oitavo mês do ano da Água e da Lebre [1543], surgiu um grande navio em nossa costa oeste. Ninguém sabia de onde tinha vindo. Carregava uma tripulação de mais de cem homens que tinham características físicas distintas das nossas, e de fala incompreensível, de modo que todos que os viram os julgaram suspeitos.⁵

Este documento foi escrito em 1606, mais de sessenta anos após a chegada dos navegadores lusos. Seu autor, nascido em Sotoura-saki, iniciou-se na vida religiosa aos 12 anos, dedicando-se a partir daí ao estudo do budismo e do confucionismo. Registros como o *Teppo-ki* serviram ao Japão como memórias de famílias e poderosos *daimyō*. Tão logo começamos a ler esta fonte, percebemos o destaque dado por seu autor às diferenças físicas e culturais apresentadas pelos europeus que compunham a tripulação do juncos chinês que aportava em Tanegashima, no sul do Japão. Mais adiante o monge apontou que a comunicação entre europeus e japoneses foi intermediada por um magistrado chinês, através da escrita de ideogramas chineses, *kanji*⁶, sobre a areia da praia. À época, o *daimyō* da região, conhecido por Tokitaka, recebeu os viajantes portugueses, que se apresentaram entregando presentes. Dentre estes, um artigo em

O segundo volume, por sua vez, conta com documentos de 1600 aos dias atuais, estando este volume subdividido em duas partes. Esta coletânea contém documentos de caráter variado acerca da história do Japão, abordando religiosidade, política, sociedade, arte, literatura, dentre outros. Quanto aos materiais relativos ao Japão dos séculos XVI e XVII, “Sources of Japanese Tradition” contém não apenas documentos japoneses, como decretos oficiais e notas de templos, mas também cartas de jesuítas. Pode-se destacar obras como a de Elison, citada anteriormente, como uma das poucas que aborda as relações luso-nipônicas sob uma ótica comparativa. Ver: BARY, Op. Cit.

⁴ O *teppo-ki* (jornal de armas), 鉄砲記, de Nanpo Bunshi, 南浦文之, foi escrito em 1606, como registro dos feitos da família Tokitaka (autoridades de Tanegashima à época da chegada dos portugueses no Japão). Registros como o *teppo-ki* são frequentes ao longo da História do Japão, no intuito de compor o passado de grandes nomes, remetendo-os a feitos de relevância ou forjando identidades.

⁵ BUNSHI, Nampo. *Teppo-ki*. Apud BARY, Theodore de. KEENE, Donald. TANABE, George. VARLEY, Paul. *Sources of Japanese Tradition, Volume One: From Earliest Times to 1600*. New York, Columbia University Press, 2006, p. 443. Tradução livre do inglês: *During the Temmon Era [1532 – 1554], on the 25th of the eighth month of the year of the Water and the Hare [1543], there appeared off our western shore a big ship. No one knew whence it had come. It carried a crew of over a hundred whose physical features differed from ours, and whose language was unintelligible, causing all who saw them to regard them suspiciously.*

⁶ 漢字, lê-se *kanji*, refere-se à escrita de ideogramas introduzida no Japão pelos chineses entre os séculos VI e VII, por conta da inserção do budismo na corte japonesa. Posteriormente, com a difusão do budismo pelo arquipélago, contribuindo para o sincretismo religioso entre esta religião e as crenças e práticas folclóricas japonesas, a escrita de ideogramas chineses tornou-se parte do cotidiano. Ver. MORTON, Op. Cit., p. 17-26 e 27-34.

especial chamou a atenção dos japoneses: as armas de fogo, chamadas por eles de *teppo*⁷. Segundo Bunshi,

Existem dois líderes entre os comerciantes, um chamado Murashusa e outro Cristiano Mota. Carregavam em suas mãos algo de dois ou três pés, reto, com uma passagem interna, e feito de material pesado. A passagem interna percorre toda a sua extensão e é fechada ao final. Ao lado, há um orifício que é caminho para o fogo. Não se parece com nada que eu conheça. Para usá-lo, encha com pólvora e pequenas bolinhas de chumbo. Coloque um pequeno alvo branco em uma ladeira. Segure o objeto em suas mãos, componha-o ao seu corpo, e, fechando um olho, coloque fogo na abertura. E a bolinha atinge o alvo diretamente. A explosão é como um raio e o barulho semelhante ao trovão. Observadores devem tapar os ouvidos.⁸

O *teppo* se destacou por seu poder, aparência e, especialmente, eficácia em atingir um alvo à distância. Este evento, entretanto, não pode ser visto como um caso ímpar no contexto da expansão ultramarina portuguesa, como nos mostra Sanjay Subrahmanyam,⁹ ao analisar a propagação das armas de fogo no Estado da Índia Portuguesa no início da Era Moderna. Apesar da baixa qualidade de muitos dos armamentos europeus levados à Ásia ou lá mesmo forjados ao longo das grandes navegações, canhões e mosquetes desempenharam um importante papel não apenas na guerra, mas também como fatores de aproximação entre os povos nativos e os mercadores. Criou-se na Ásia, de acordo com o autor, uma “revolução militar”, caracterizada pela ampla adoção das armas de fogo por muitos regimes locais, o que estimulou a presença europeia em águas orientais e o fortalecimento do comércio. O documento escrito por Bunshi retrata a surpresa dos japoneses ao se depararem com aquela tecnologia, que fazia um uso diferente da pólvora de tudo o que já haviam

⁷ 鉄砲, lê-se *teppo*, significa arma de fogo.

⁸ BUNSHI, Op. Cit., p. 310. Tradução livre do inglês: *There are two leaders among the traders, the one called Murashusa, and the other Christian Mota. In their hands they carried something two or three feet long, straight on the outside with a passage inside, and made of heavy substance. The inner passage runs through it although it is closed at the end. At its side there is aperture which is the passageway for fire. Its shape defies comparison with anything I know. To use it, fill it with powder and small lead pellets. Set up a small white target on a bank. Grip the object in your hands, compose to your body, and closing one eye, apply fire to the aperture. Then the pellet hits the target squarely. The explosion is like lightening and the report like thunder.*

⁹ SUBRAHMANYAM, Sanjay. “O Efeito Kagemusha. As Armas de Fogo Portuguesas e o Estado no Sul da Índia no Início da Época Moderna”. In.: *História: Questões & Debates*. Curitiba, Editora UFPR, 2006, p. 129-151. Neste estudo, Subrahmanyam aborda a difusão das armas de fogo pelo Estado do Sul da Índia e forma como os povos desta região adotaram e difundiram tais artefatos. O título do artigo faz alusão ao filme japonês *Kagemusha* (1980), de Akira Kurosawa, cujo pano de fundo é o período de Guerra Civil do Japão do século XVI, mostrando como as armas de fogo foram aderidas pela arte da guerra nipônica na batalha de Nagashino, de 1575. Sobre esta batalha, ver TURNBULL, Stephen. *Nagashino 1575: Slaughter at the Barricades*. New York, Osprey Publishing, 2006.

visto.¹⁰ O monge conclui sua descrição, contando que em pouco tempo os japoneses estudaram, aprimoraram e difundiram as armas de fogo pelo arquipélago. Os objetivos do autor em escrever o *teppo-ki* são explicitados ao final do texto, quando credita à postura receptiva e curiosa do *daimyō* Tokitaka a introdução das armas de fogo naquele país. Conforme Subrahmanyam, a China e o Japão foram países que incorporaram os artefatos de guerra rapidamente, o que trouxe a ambos mudanças significativas na arte da guerra, relacionando aqueles itens ao prestígio e poderio militar das autoridades.¹¹

A importância dada ao artefato bélico concorda com o cenário político vivido pelo Japão do século XVI: o *Sengoku Jidai*, cujo significado descreve a instabilidade política do período, em que os *daimyō* das mais de sessenta províncias do arquipélago disputavam entre si a predominância política e militar, bem como a nomeação de *Shōgun* por parte do Imperador. Desde o ano 1192 que se iniciou no Japão o governo intitulado *Bakufu*, sendo o primeiro *Shōgun* o *samurai* Minamoto Yoritomo. Este sistema de governo foi, ao longo de toda a sua história, baseado no poderio militar, sendo a figura do Imperador mantida como uma autoridade simbólica e religiosa, ligada ao *Shintō*. Com a ascensão da classe guerreira ao poder, iniciou-se o que ficou conhecido por “feudalismo japonês”, em que os *daimyō* mantinham seus poderes militares e políticos de forma semelhante à verificada na Europa da Idade Média entre senhores feudais e vassalos.¹² Relacionar o *Bakufu* e suas estruturas política, social e militar ao “feudalismo”, segundo Wigen, é o reflexo do problemático exercício de “avaliar a trajetória histórica do Japão com base em um ou outro modelo europeu de desenvolvimento”, de forma a desconsiderar se a conceituação ocidental é realmente aplicável, o que resultou em diversas comparações sem conexões. Considerar o Japão “feudal” ou, ainda, nomear suas eras com base no calendário e na periodização ocidentais levou a historiografia a aceitar por muito tempo termos e rótulos eurocêntricos, levando a interpretações errôneas e deslocadas acerca do *Bakufu* Tokugawa e de outros momentos e à desconsideração de diversas peculiaridades da

¹⁰ Segundo Morton, a pólvora havia sido levada pelos chineses ao Japão durante o *Bakufu* Ashikaga, sendo utilizada na composição de pequenos explosivos e até para fins medicinais, combinada com outros elementos. Apenas a partir da chegada dos portugueses ao Japão e da apresentação das armas de fogo é que o seu uso, no arquipélago, foi difundido como importante papel bélico. Ver: MORTON, Op. Cit., p. 89-96.

¹¹ SUBRAHMANYAN, Op. Cit., p. 130.

¹² MORTON, Op. Cit., p.105-106.

história nipônica. Essa postura, porém, conforme discutimos anteriormente, vem mudando, a exemplo do uso de “*sakoku*” para falar do isolacionismo.¹³

Aproximar o modelo de governo do *Bakufu* ao feudalismo europeu – por conta da importância da terra e da divisão social, entre, de forma geral, *Shōgun*, *daimyō*, *samurai*, agricultores e comerciantes – veio a ser um reflexo da abordagem historiográfica sobre o Japão entre os séculos XIX e XX. Na introdução do terceiro volume de *The Cambridge History of Japan*, intitulado *Medieval Japan*, Yamamura Kozo delimita como “Japão medieval” o período que vai do estabelecimento do *Bakufu* Kamakura, no século XII, à metade do século XVI, com a queda do *Bakufu* Ashikaga como marco final. Na sequência, o historiador classifica este recorte temporal como “o período dos guerreiros”, cuja importância e poder aumentaram com o passar dos séculos.¹⁴ Percebe-se assim que o uso das terminologias ocidentais – “feudal”, “moderno”, “medieval”, “senhor”, dentre outras – para se referir a momentos, estruturas e personagens japoneses é corrente na história e em outras áreas das ciências humanas, apesar da imprecisão destas aproximações. Entende-se ainda que esta é uma tendência notadamente ocidental, motivada pelo eurocentrismo e pelo entrave linguístico do *nihongo*¹⁵, uma vez que há a nomenclatura “oficial” japonesa – pela qual optamos usar nesta pesquisa.

Os primeiros *Bakufu*, conforme Yamamura, pautaram-se nos princípios do militarismo, no “congelamento” da hierarquia social, na localidade – de forma que as autoridades japonesas não visavam ao expansionismo além do arquipélago – e na hereditariedade do cargo de *Shōgun*.¹⁶ Foi ao longo do primeiro *Bakufu*, nomeado Kamakura (por ter definido como capital política do Japão a cidade com este nome), que ocorreram as tentativas de invasão mongol de Kublai Khan no arquipélago em 1274 e 1281.¹⁷

Entre 1331 e 1336 ocorreu a Guerra Genko, na qual o *daimyō* Ashikaga Takauji capturou a cidade de Kyoto (capital espiritual e residência do Imperador), e destruiu parte da cidade de Kamakura a fim de mostrar o descontentamento com a corrupção que

¹³ WIGEN, Op. Cit., p. 1-3. Sobre o *sakoku*, ver nota 9 da Introdução.

¹⁴ YAMAMURA, Kozo. *Introduction: The Medieval Japan*. In.: YAMAMURA, Kozo (organizador). *The Cambridge History of Japan, Volume 3 – Medieval Japan*. New York, Cambridge University Press, 1999, p. 1-12.

¹⁵ 日本語, lê-se *nihongo*, significa o “idioma do Japão”.

¹⁶ Ibidem, p. 65-70.

¹⁷ Ibidem, p. 85-87, e HALL, Op. Cit., p. 451-457. MASS, Jeffrey. *The Kamakura Bakufu*. In.: YAMAMURA, Op. Cit., 46-52.

se dava no âmbito do poder central. Esta guerra resultou na queda do primeiro *Bakufu* e ascensão do *Bakufu* Ashikaga, que sobreviveu até 1573. Ao longo deste governo o Japão teve seus contatos com China e Coreia intensificados, comercializando metais, madeira, sedas e porcelanas chinesas. Também espadas japonesas foram exportadas para a Península Coreana entre os séculos XIV e início do XV. A prosperidade comercial que se iniciou neste período favoreceu o crescimento de cidades portuárias e voltadas à navegação costeira. Segundo Morton, apesar das guerras civis do período Ashikaga e da Guerra Onin¹⁸ (1476-77) terem sido sangrentas e dispendiosas, um notável aumento no comércio doméstico e estrangeiro, a ascensão de cidades comerciais e melhorias na agricultura começaram a trazer grandes mudanças no quadro da sociedade,¹⁹ dentre as quais podemos elencar a diminuição do abismo econômico entre os diversos estratos da sociedade, o que permitiu a ascensão política, através da guerra, daqueles que não faziam parte de famílias tradicionalmente prestigiosas. O fortalecimento deste quadro contribuiu para o enfraquecimento do poder do *Shōgun*, que, por conta da Guerra Onin, teve sua autoridade questionada pelos demais *daimyō*, resultando na guerra civil que deu nome aos “Estados em Guerra”.

O cenário encontrado pelos navegadores portugueses no Japão era o ápice da falta de habilidade dos Ashikaga em manter a unidade e pacificar os *daimyō* do território. O *Sengoku Jidai* caracterizou-se justamente pela luta interna rumo à unificação, em que os senhores da guerra decidiriam através da força das armas, principalmente, o destino político do arquipélago. Havia, entre estes *daimyō*, aqueles que apoiavam uma restauração do poder na figura do Imperador, no entanto, a opinião geral era a de usurpar o cargo detido pela família Ashikaga, o que nos faz compreender a importância que os navegadores lusos, seus navios e suas mercadorias tiveram perante aqueles “Estados em Guerra”. Os registros japoneses acerca desta época detalham as mais importantes batalhas – Nagashino, Okehazama, Sekigahara – e os mais importantes nomes relacionados ao processo de unificação, como Oda Nobunaga, Toyotomi Hideyoshi e Tokugawa Ieyasu, sobre os quais tornaremos a falar à frente. Vale ressaltar, todavia, que a importância dada pelo Japão aos artefatos bélicos europeus diminuiu abruptamente conforme a desorganização do *Sengoku Jidai* deu

¹⁸ A Guerra Onin foi uma guerra civil que durou dez anos (1467-1477), durante o período Muromachi. A disputa entre Hosokawa Katsumoto e Yamana Sozen pelo título de *Shōgun* acabou por envolver o próprio *Bakufu* no conflito, bem como diversos *daimyō*, o que levou à desestabilidade política e militar do Japão e ao início do *Sengoku Jidai*. Ver. HALL, Ibidem, p. 1-5.

¹⁹ MORTON, Op. Cit., p. 94.

lugar à centralização do poder, na virada do século XVI para o XVII, sob a família Tokugawa, que impôs a desmilitarização dos *daimyō*, de maneira a reduzir (quando não fosse possível erradicar) exércitos privados. Tal medida concedeu à linhagem Tokugawa o monopólio sobre a guerra e seus meios, que foram repensados com base na ideia da domesticação do “*samurai* filósofo” (ver capítulo 2), com um retorno às antigas práticas militares somado ao repúdio às armas de fogo. Estas, por sua vez, passaram por uma gradual e literal marginalização, de forma que os seus usos foram reduzidos e restringidos aos soldados mais baixos e menos preparados da hierarquia militar japonesa, sendo consideradas desonrosas pela elite *samurai*.²⁰

Apesar de ter sido escrita em 1606, após a unificação do arquipélago sob a família Tokugawa (o que marcou o início da severa perseguição ao cristianismo), a obra de Bunshi enfatiza o interesse mútuo entre os povos. O discurso de registros como o *teppo-ki*, contendo narrativas da chegada e da presença europeia, em especial lusa, no Japão, mudaria drasticamente, como podemos observar ao ler a obra *Kirishitan Monogatari*²¹, ou *A Lenda dos Cristãos*, de 1639, de autor desconhecido.

Escrita quase cem anos após os eventos narrados por Bunshi, *Kirishitan Monogatari* é dividida em treze partes, que contam a história do cristianismo no Japão desde a chegada dos primeiros padres até os últimos eventos de perseguição e martírio de cristãos conhecidos à época de sua redação. De forma agressiva, levando em conta o seu momento de produção, *Kirishitan Monogatari* começa:

Durante o reinado de Mikado Go-Nara no In, o centésimo oitavo Imperador desde os dias de Jimmu, em algum momento do período Koji, um navio dos nanbanjin chegou às nossas margens. Daquele navio pela primeira vez emergiu uma criatura anônima, de certa forma semelhante a um ser humano, parecendo-se, no entanto, mais com um tengu²² grande ou o gigante demônio

²⁰ Sobre o papel das armas de fogo no Oriente, ver: SUBRAHMANYAN, Op. Cit., p. 129-151. Sobre as regulações do *Bakufu* Tokugawa quanto à guerra após o *Sengoku Jidai*, ver: BOOT, Willem. *Ieyasu and the Founding of the Tokugawa Shōgunate*. In.: BARY, Volume Two... Op. Cit., p. 7-27. YONEMOTO, Marcia. *Tokugawa Japan: An Introductory Essay*. Boulder, University of Colorado, 2008.

²¹ Na obra “*Nihon Kirishitan shi*” (日本キリシタン史), o historiador japonês Arimichi Ebisawa lista três cópias impressas, datadas de início da Era Edo, de *Kirishitan Monogatari* (キリシタン物語), disponíveis na biblioteca Tenri, na biblioteca Nacional e em sua própria coleção particular. A obra pode ser encontrada reproduzida em japonês no livro HIYANE, Antei. *Kirishitan Monogatari Hoka Sanshu*. Tokyo, Keiseisha, 1926. O acesso a *Kirishitan Monogatari* em inglês é possível através da tradução de George Elison, em ELISON, George. *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*. Cambridge, Harvard University Press, 1988, 319-374. O documento não possui um autor definido, no entanto é datado de 1639, época de maior fervor da perseguição Tokugawa ao cristianismo.

²² 天狗, lê-se *tengu*, o nome de uma criatura lendária ligada a *Shintō*. O *tengu*, segundo o *Dictionary of Japanese Culture* (1990), é representado em formas humanoides, cuja principal característica, com o passar do tempo, foi o aumento do nariz, consistindo em uma figura mitológica, contando também com

Mikoshi Nyudo. Após interrogá-lo de perto, descobriu-se que se tratava de um ser chamado bateren.

O comprimento do seu nariz era a primeira coisa que chamava a atenção: era como uma concha (sem verrugas, entretanto) presa por sucção em seu rosto. Seus olhos eram grandes e amarelos por dentro. Sua cabeça era pequena. Em suas mãos e pés ele tinha longas garras. Sua altura excedia sete pés e era todo preto; apenas seu nariz era vermelho. Seus dentes eram maiores do que os de um cavalo, seu cabelo era cinza como um rato. (...) Seu nome era Urugan Bateren. Ainda que sua intenção fosse espalhar a religião cristã, ele pareceu interessado primeiro em examinar a sabedoria japonesa. Ele trouxe consigo todo tipo de coisas e hábitos curiosos dos nanbanjin.²³

Em *Kirishitan Monogatari* não há uma concordância com o relato de Bunshi, cujas atenções estão voltadas especialmente à apresentação e difusão das armas de fogo. O foco em *Kirishitan Monogatari* é o cristianismo: sua chegada ao arquipélago, difusão, aceitação, repressão e expulsão. Para tanto, é visível a estratégia do seu anônimo autor, caracterizando os representantes da fé católica de forma animalesca, referindo-se pejorativamente ao nariz e às garras, por exemplo. Analisando o texto, pode-se dizer que não se refere aos mesmos eventos narrados por Bunshi. Refere-se à chegada do primeiro jesuíta ao arquipélago, Francisco Xavier, uma vez que cita ao final do segundo parágrafo o nome Urugan Bateren, que, segundo George Elison, corresponde ao padre Organtino Gneccchi-Soldo, que desembarcou no Japão em 18 de junho de 1570.²⁴ *Kirishitan Monogatari* consiste, assim, em um compêndio de dados e fatos acerca da missão jesuíta no Japão, com menções em raras ocasiões aos laços comerciais estabelecidos entre japoneses e portugueses, ou ainda a presença de ingleses e holandeses, que entraram no arquipélago entre a primeira e a segunda década do século XVII, por meio do navegador britânico William Adams.

elementos relativos a animais (pássaros, por exemplo). Ver: KOJIMA, Setsuko. CRANE, Gene. *Dictionary of Japanese Culture*. Tokyo, Heian International, 1990.

²³ ANÔNIMO. *Kirishitan...* Op. Cit., 321. Tradução livre do inglês: *In the reign of Mikado Go-Nara no In, the hundred and eighth Emperor since the days of Jimmu, some time about the Koji Period, a Shouthern Barbarian trading vessel came to our shores. From this ship for the first time emerged an unnamable creature, somewhat similar in shape to a human being, but looking rather more like a long-nosed goblin or the giant demon Mikoshi Nyudo. Upon close interrogation it was discovered that this was a being called Bateren. The length of his nose was the first thing which attracted attention: it was like conch shell (though without its surface warts) attached by suction to his face. His eyes were as large as spectacles, and their insides were yellow. His head was small. On his hands and feet he had long claws. His height exceeded seven feet, and he was black all over; only his nose was red. His teeth were longer than the teeth of a horse. His hair was mouse-gray in color, and over his brow was a shaved spot in the outline of a winebowl turned over. (...) His name was Urugan Bateren. Though at heart he planned to spread the Kirishitan religion, he seemed intent first to survey the wisdom of the Japanese people. He brought with him all sort and manner of curious things from South Barbary.*

²⁴ 伴天連, lê-se *bateren*, a forma pela qual os japoneses se referiam aos padres. Segundo Elison, o termo foi derivado da própria palavra “padre”. ELISON, Op. Cit., p. 475.

A expansão portuguesa rumo ao Oriente teve suas raízes na conjuntura ibérica de finais da Idade Média, marcada por sucessivas más colheitas, somadas a um surto demográfico que, segundo Thomaz, apesar de entravarem a expansão, em um primeiro momento, pareceram estimulá-la, por conta da “procura por novas soluções”. As mudanças políticas e sociais vividas pela Península Ibérica dos séculos XIV e XV refletem o final da guerra de reconquista de Portugal, “a crise da sociedade senhorial e dos seus valores, o parto doloroso do mundo moderno à custa de uma série de conflitos que marcam a formação dos grandes espaços políticos”.²⁵ A saída para o mar, estimulada não apenas pela situação política, militar e social de Portugal, mas também por sua geografia, mostrou-se uma necessidade àquele país que passava por um movimento de reafirmação e fortalecimento da casa imperial, com o intuito de se sobressair frente à Castela, ocupando um papel de destaque no cenário europeu. Além destes fatores, os ideais missionários e cruzadísticos, de propagação da fé cristã em oposição ao bloco islâmico que dominava o Santo Sepulcro, constituíram os fatores ideológicos da expansão marítima lusa.²⁶

Desde o medievo que a disputa armada entre a Igreja Católica e o Islã legitimava ações militares e navais europeias sobre o norte da África, visando à redução da influência muçulmana e a reconquista dos Lugares Santos. Os primeiros empreendimentos expansionistas do infante D. Henrique, datados da segunda década do século XV, até a fixação lusa no Oriente, após a chegada de Vasco da Gama em Calicute em 1498, o confronto declarado ao Islã configurou a postura ibérica sobre as terras com as quais estabeleceram contatos políticos, militares e comerciais. De acordo com Thomaz, a política oriental do rei D. Manuel foi sustentada em grande medida pelo fator ideológico da expansão ultramarina, baseado na luta contra os povos muçulmanos, em um contexto no qual a realeza portuguesa enxergou a si mesma como messiânica, expandindo não apenas as fronteiras comerciais do mundo conhecido, mas também da cristandade, levando o catolicismo às diversas regiões recém-descobertas do mundo,

²⁵ THOMAZ, Op. Cit., p. 52.

²⁶ Sobre as motivações que levaram à expansão ibérica, ver: DORÉ, Andréa. *Sitiados: Os cercos às fortalezas portuguesas na Índia (1498-1622)*. São Paulo, Alameda, 2010, p. 21-57. TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Jesuítas e Inquisidores em Goa: A Cristandade Insular (1540-1682)*. Lisboa, Roma Editora, 2004, p. 33-85. XAVIER, Ângela Barreto. *A Invenção de Goa, poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa, ICS, 2008, p. 37-80. SUBRAHMANYAN, Sanjay. *O Império Asiático Português 1500-1700: Uma história política e econômica*. Lisboa, Difel, 1993.

catequizando povos gentios e reduzindo a influência muçulmana pelo continente africano e, mais tarde, pela Índico como um todo.²⁷

A busca por cristãos, pela expansão da cristandade e por novas rotas comerciais caminharam juntas no empreendimento de contornar a África subsaariana, o Cabo Bojador e o Cabo da Boa Esperança, de forma a deslocar, ao longo do século XV, a principal rota comercial para entrada de especiarias e outros produtos orientais na Europa, do Mediterrâneo para o Atlântico. Ainda que o fator ideológico da expansão tenha se consolidado ao longo do século XV, especialmente com a ascensão de D. Manuel ao trono português em 1495, as necessidades comerciais, econômicas e sociais desempenharam um papel de suma importância na coesão e estímulo da emergente empresa naval lusa. Dentre os primeiros anos da expansão ultramarina, responsáveis pelo mapeamento da costa ocidental africana, as expedições portuguesas se mostraram dispendiosas e pouco rentáveis. Sua manutenção e florescimento foram apoiados por comunidades florentinas instaladas na Península Ibérica, que tinham por objetivos acabar com o monopólio comercial veneziano. Além do papel da Coroa portuguesa, a atividade privada desempenhou, desde o início do empreendimento, significativo aporte no financiamento das expedições, fornecendo os meios necessários para se conhecer e comercializar em espaços fora da Europa. Dentre os principais produtos sustentadores das primeiras décadas das navegações estavam o ouro, o marfim, os escravos e as especiarias africanas, cujos lucros eram, em sua maioria, voltados ao próprio empreendimento. A ação privada de navegadores italianos – fossem eles do eixo comercial dominante à época ou do grupo que buscavam a ascensão junto aos portugueses – focou-se em questões mercantis, não demonstrando preocupação de “levar adiante um projeto de conversão religiosa”, uma vez que sua presença em “águas infiéis já vinha de muitos séculos”. Com efeito, pode-se destacar a discrepância de interesses entre a coroa portuguesa e os empreendedores italianos, que “vivem momentos bastante distintos”, em que Portugal “inaugurava um período de conquistas que acabaria por fortalecer a centralização do poder monárquico, enquanto na península italiana, assistia-se ao florescimento e valorização de pequenos estados.”²⁸

A expectativa europeia, especialmente lusa, quanto à Índia e ao Oceano Índico de forma geral mostrou-se um tanto diferente do que a realidade trouxe à tona. Nas palavras de Thomaz, “o Índico não era, com efeito, como parecia supor D. Manuel,

²⁷ Ibidem, p. 189.

²⁸ DORÉ, Op. Cit., p. 39-40.

circum-habitado por cristãos; bem pelo contrário, tornara-se, há dois séculos já, um verdadeiro lago muçulmano”. A disparidade religiosa entre os portugueses, que carregavam consigo a cristandade europeia, e os diversos povos daquele “lago muçulmano” impediu a integração lusa na vasta cadeia do comércio islâmico, de maneira que “não podiam, pois, ser olhados senão como perturbadores, para além de concorrentes”.²⁹ A configuração costeira da rede comercial encontrada se devia a fatores de ordem geográfica, como “acidentes naturais e o mau estado das estradas”, e de ordem religiosa, permitindo aos povos muçulmanos que atuassem como intermediadores do comércio intra-asiático, entre áreas sob sua influência direta islâmica e aquelas de população e governos hindus.³⁰

Os estados hinduístas, por conta de sua estrutura hierárquica, baseada na rígida divisão de castas, tenderam a se organizar sobre bases agrárias e interioranas, não favorecendo o desenvolvimento de longas viagens marítimas, que levassem castas mais elevadas, brâmanes, a dividirem os meios de subsistência com aquelas consideradas inferiores. Neste âmbito, as trocas comerciais marítimas estabelecidas entre reinados hindus e outras populações passaram gradualmente às mãos de terceiros, como os muçulmanos, que acabavam por integrar comercialmente uma vasta teia de povoados litorâneos e insulares.³¹ A atuação de mercadores islâmicos pela costa africana e arquipélagos do Índico não levava, todavia, à inexistência de comerciantes e navegadores hinduístas, ainda que em uma escala reduzida.

Para os navegadores lusos, comunidades pagãs continentais ou insulares do Oriente poderiam propiciar sua penetração e consolidação no cenário comercial, por vias de negociações, estabelecimento de alianças, casamentos arranjados e conversões das elites locais; perante o Islã, entretanto, a postura ibérica se mostrou enérgica, não enxergando, de forma geral, outra alternativa além da guerra, o que fortaleceu o elo entre navegadores/comerciantes e os primórdios do que veio a se tornar, ao longo do século XVI, a Igreja Militante.³²

As notícias mais concretas acerca do Oriente, de seus povos e seus produtos, chegaram à Europa em 1501, através da viagem de Pedro Álvares Cabral, que tomou notas da influência muçulmana sobre o Samorim de Calicute, que era hindu e cujo reino dependia comercialmente da atuação dos mercadores islâmicos. Com base no quadro

²⁹ THOMAS, Op. Cit., p. 174-175.

³⁰ DORÉ, Op. Cit., p. 88.

³¹ Idem.

³² BOXER, Op. Cit., p. 88-89.

que se pintava para os navegadores lusos, a fixação no Índico foi de suma importância para o florescimento do empreendimento mercantil e da oposição ao bloco islâmico, o que resultou na construção da primeira fortaleza europeia na Ásia, em Cochim, em 1503, possibilitou a constante patrulha da costa do Malabar e conferiu a Portugal o caráter de “potência marítima e anti-islâmica”.³³ O primeiro decênio da presença lusa no Índico, ainda que frágil e geograficamente restrita, rendeu lucros à coroa e aos seus apoiadores privados, genoveses e florentinos, assegurando a rota do Cabo da Esperança e um fluxo de especiarias à Europa. A consolidação portuguesa naquelas regiões, entretanto, deu seus principais passos, em termos de estratégias políticas e militares, a partir da nomeação de Afonso de Albuquerque como vice-rei da Índia portuguesa, por D. Manuel. Dentre seus planos para a fixação e enriquecimento luso na Ásia, Albuquerque promoveu uma postura ofensiva perante o Islã, resultando nas conquistas de Ormuz, Goa e Malaca.³⁴

A fim de fortalecer o intercâmbio material na Índia, Albuquerque propôs o desenvolvimento de um comércio interasiático, assegurando a posição lusa de intermediários entre a pluralidade de povos e artigos encontrados na região. Como parte de sua estratégia, “procurou enraizar a presença portuguesa mediante uma política de casamentos mistos, que estabelecia um elo com a sociedade local e garantia a permanência de uma milícia estável, apta a defender as praças em caso de conflito”.³⁵ Apesar do seu sucesso em consolidar a atividade mercantil das especiarias e militar no Índico, Albuquerque foi substituído, em 1515, por Lopo Soares de Albergaria, cujo governo focou suas energias e recursos em objetivos comerciais, representando a influência dos investidores particulares no empreendimento ultramarino.

Conforme Thomaz, o expansionismo e a atividade lusa na Ásia do século XVI se deveram, em grande medida, às políticas de Albuquerque, que possibilitaram a entrada dos portugueses em regiões longínquas, através do empreendimento mercantil e de concessões da coroa a navegadores particulares, o que levou Portugal a entrar em contato com o Extremo Oriente, para além da Índia, alcançando, inclusive, o Japão. O início das relações comerciais com esta região do globo, entretanto, remete para a fixação portuguesa nas ilhas de Maluco e Malaca, cuja conquista, atribuída a Albuquerque, em 1512, resultou no estabelecimento de relações amistosas com povoados

³³ THOMAZ, Op. Cit., p. 178-179.

³⁴ Ibidem, 181.

³⁵ Idem.

próximos e comunidades de gentios. O intercâmbio entre Malaca e seus vizinhos sustentava-se nas drogas da insulíndia, tecidos de algodão e produtos chineses, como seda, vasos de porcelana, dentre outros, o que estimulou o comércio e o envio de embaixadas portuguesas ao Império Ming, acentuando o dinamismo ibérico no mar da China, levando os navegadores a estabelecerem feitorias e armadas próximas à costa. A grande diferença entre as diversas campanhas de estabelecimento de laços político-comerciais com os povos asiáticos se deu no reconhecimento de governos fortes e centralizados, como no caso dos Ming, que exigiu uma abordagem mais diplomática por parte dos portugueses, ou de povoados politicamente instáveis, possibilitando a entrada direta (por vezes à força) dos mercadores lusos nestas regiões.

A cidade de Macau, assim, permitiu que os portugueses estabelecessem uma ponte entre o Celeste Império e o Japão, reativando uma rota comercial enfraquecida por estes dois povos orientais desde pelo menos o século XIV. A presença portuguesa em Macau, segundo Antônio Martins do Vale, se deu por empreendimento dos próprios navegadores e comerciantes interessados na região, uma vez que as negociações formais da Coroa com a administração da cidade resultaram em sucessivos fracassos.³⁶ Para Oliveira e Costa, a chegada dos portugueses ao Japão foi motivada pelo mesmo empreendedorismo privado que resultou na fixação portuguesa em Macau, uma vez que não se tinha ordens régias de reconhecimento e estabelecimento de laços com o arquipélago nipônico.³⁷

Compreendendo um pouco da trajetória e motivações de Portugal em alcançar a Ásia, podemos repensar e inserir o relato de Bunshi, apesar da incerteza quanto às fontes que utilizou (provavelmente relatos orais), comparando-o a um trecho da obra *Peregrinação*, de Fernão Mendes Pinto. Esta obra, publicada em Portugal em 1614, faz parte de um gênero literário europeu que surgiu em meio às grandes navegações: os relatos de viagem, que instigaram o imaginário europeu da época através das descrições de locais, povos e situações inusitadas, servindo não apenas como veículo de entretenimento, mas também de informação acerca dos avanços e conquistas europeias pelo mundo. A obra *Peregrinação*, segundo Arnaldo Saraiva, é de caráter memorialístico e autobiográfico, o que pode comprometer a fidedignidade de suas informações, especialmente se levarmos em conta que Mendes Pinto a escreveu muitos

³⁶ Ver: VALE, Antônio M. Martins do. “Macau Uma “República” de Mercadores”. In.: *Os espaços de um império*. Estudos, Lisboa, CNCDP, p. 203-211.

³⁷ COSTA, Op. Cit., p. 119-124.

anos após suas aventuras terem ocorrido.³⁸ Ainda assim, não se pode negar o valor desta obra na descrição de ambientes, sociedades, costumes e configurações políticas de diversas regiões do Império Português. Para Saraiva, é justamente a “mistura da história e da estória (da verdade e da ficção), que geraria o tão repetido trocadilho ‘Fernão mentes? Minto’”, de forma que “a referência a terras e gentes estranhas para a maior parte dos leitores de então (...) garantiu o sucesso imediato e internacional de *Peregrinação*”.³⁹ A primeira edição da obra de Mendes Pinto (1614), segundo Saraiva, contava com um subtítulo/resumo, na função de apresentar seu conteúdo, num caráter de aproximação e estímulo da curiosidade do leitor. Este subtítulo, de acordo com Saraiva, “não garantidamente de autoria de Fernão Mendes Pinto”, diz:

Peregrinaçam de Fernam Mendez Pinto. Em que se da conta de muytas e muyto estranhas cousas que vio & ouvio no reyno da China, no da Tartaria, no do Sornau, que vulgarmente se chama Sião, no do Calaminhan, no de Pegù, no de Martauão, & em outros muytos reynos & senhorios das partes Orientais, de que nestas nossas do Ocidente ha muyto pouca ou nenhuma noticia.

E também da conta de muytos casos particulares que acontecerão assi a elle como a outras muytas pessoas. E no fim dela trata brevemente de algumas cousas & da morte do Santo Padre mestre Francisco Xavier, unica luz & resplendor daquellas partes do Oriente & Reytor nellas universal da Companhia de Iesus.⁴⁰

Entre os capítulos 132 e 137, Mendes Pinto descreve sua chegada à ilha de “Tanixumá”, que “he a primeyra terra do Japão”, percorrendo sobre como alcançaram o arquipélago e foram recebidos pelos “japões” e pelo “nautaquim” (a autoridade local). Para Rebecca Catz, o episódio do “descobrimento do Japão” retrata Mendes Pinto como o protagonista português nos primeiros contatos luso-nipônicos. A presença portuguesa no arquipélago atraía a atenção dos líderes locais, “deliciados com a perspectiva de amizade com os *nanbanjin*”.⁴¹ Ao capítulo 134, o autor fala “da honra que o Nautaquim fez a hum dos nossos pelo ver tirar com hua espingarda, & do que dahy socedee”, em uma passagem, conforme Catz, deliberadamente exagerada, no que tange à reação japonesa perante as armas de fogo e às cifras apresentadas por Mendes Pinto sobre a difusão deste artefato pelo Japão:

³⁸ SARAIVA, Op. Cit., p. 131.

³⁹ Ibidem, p. 132.

⁴⁰ PINTO, Fernão Mendes. *Peregrinação*. Apud SARAIVA, Op. Cit., p. 130.

⁴¹ CATZ, Op. Cit., p. 74-75.

Nós os tres Portugueses como não tinhamos veniaga em que nos ccupassemos [em Tanixumá], gastauamos o tempo em pescar & caçar, & ver templos dos seus pagodes que erão de muyta magestade & riqueza, nos quais os bonzos, que são os seus sacerdotes, nos fazião muyto gasalhado, porque toda esta gente de Iapão he naturêlmente muyto bem inclinada & conuersauel. (...) Os Iapoês vendo aquelle nouo modo de tiros que nunca ate então tinham visto, derão rebate disso ao Nautaquim que neste tempo estaua vendo correr hũs caualllos que lhe tinham trazido de fora, o qual espantado desta nouidade, mandou logo chamar o Zeimoto ao paul onde andaua caçando, & quando o vio vir com a espingarda às costas, & dous Chins carregados de caça, fez disto tamanho caso, que em todas as cousas se lhe enxergaua o gosto do que via, porque como até então naquella terra nunca se tinha visto tiro de fogo, não se sabião determinar co que aquillo era, nem entendião o segredo da poluora, & assentarão todos que era feitiçaria. (...) E entendendo então o Diogo Zeimoto que em nenhũa cousa podia melhor satisfazer ao Nautaquim algũa parte destas honras que lhe fizera, nem em que lhe desse mais gosto que em lhe dar a espingarda lha offereceo hum dia que vinha da caça com muyta soma de pombas & de rolas, a qual elle aceitou por peça de muyto preço, & lhe affirmou que a estimaua muyto mais que todo o tesouro da China, & lhe mādou dar por ella mil taeis de prata, & lhe rogou muyto que lhe insinasse a fazer a poluora. (...) No anno de 1556. me affirmaraõ os Iapoês, que naquella cidade do Fucheo, que he a metropoly deste reyno, auia mais de trinta mil.⁴²

Apesar da dificuldade em se afirmar a correspondência de dados entre os relatos de Nampo Bunshi e Fernão Mendes Pinto, suas narrativas sugerem que tenham escrito a respeito dos mesmos eventos. O nome dado pelo navegador português à ilha em que desembarcaram, Tanixumá, faz-nos pensar que este local poderia ser a ilha de Tanegashima. Também a descrição feita pelo viajante quanto à atenção e curiosidade dos “japões” sobre o uso das armas de fogo condiz com as palavras do monge zen. O dado trazido por Fernão Mendes Pinto acerca da difusão das armas pela região que visitara, Bungo, também pode ser interpretado levando-se em conta o alcance que sabemos que aqueles equipamentos tiveram ao longo do arquipélago, especialmente nos primeiros anos dos contatos luso-nipônicos, na região sul do Japão.

Para Catz, o espaço dedicado, em *Peregrinação*, ao descobrimento do Japão “funciona como símbolo da cobiça dos portugueses”, uma vez que retrata o imaginário europeu da época acerca daquela terra. Os mercadores que de lá voltavam informavam aos seu conterrâneos “da nova terra do Japão” que haviam descoberto, bem como da grande quantidade de prata nela existente e do perfil dos japoneses, “análogos aos portugueses no seu amor pelo fino traje (...) e no respeitoso apreço que têm pelas castas guerreiras e sacerdotal”. Os relatos de Mendes Pinto utilizavam, nos séculos XVI e

⁴² PINTO, Fernão Mendes. *Peregrinação*. Lisboa, Afrodite, 1980, p. 283.

XVII, dos mesmos elementos para entreter o leitor/espectador e cativar mercadores rumo ao Oriente: o exagero, o fantástico e a ironia.⁴³

Outra razão, também elencada por Catz, motivou a receptividade nipônica perante os navegadores lusos, que no Japão tiveram um papel além da apresentação e difusão das armas de fogo à época do *Sengoku Jidai*: os *nanbanjin* foram os responsáveis pela reativação da rota comercial com os vizinhos próximos do arquipélago – China e Coreia – que, desde o enfraquecimento do *Bakufu* Ashikaga, passou por gradual queda no volume de intercâmbio de mercadorias. As trocas materiais e culturais entre estes povos passaram por diversos momentos de intensidade e esfriamento. Segundo Morton, “em 710 [d.C.] a capital do Japão foi fixada pela primeira vez, localizada na cidade de Nara⁴⁴. (...) Neste momento aspectos culturais chineses e budistas começaram a florescer juntos, dando origem a uma nova e singular identidade ao Japão”⁴⁵. O autor se refere a um estreitamento político entre o Japão e a China, que resultou na difusão do budismo para além da corte japonesa, atingindo também os demais estratos da população. A própria cidade de Nara, entre os anos 710 e 794, foi construída aos moldes da cidade de Xian⁴⁶, antiga capital da dinastia Tang da China. Também durante o *Bakufu* Ashikaga, entre 1336 e 1467, o comércio entre o Japão e os seus vizinhos passou por um momento de intensidade, no qual cobre, ferro, produtos têxteis (em especial a seda), ervas e artigos de luxo (livros, pinturas, bordados, vasos de porcelana) eram levados da China ao arquipélago. Em contrapartida, o Japão exportava enxofre, artigos de luxo japoneses, como biombos, leques e espadas. Segundo Morton, em 1483 mais de trinta e sete mil espadas japonesas foram enviadas à China, o que demonstra, numericamente, que o Japão não estava, à época, isolado dos seus vizinhos mais próximos, apesar da gradual queda do comércio como reflexo da

⁴³ CATZ, Op. Cit., p. 75-77.

⁴⁴ 奈良, lê-se Nara, tendo sido a primeira capital oficial do Japão, à época em que as autoridades política, militar e religiosa estavam concentradas ainda na figura do Imperador. A cidade é localizada próxima a Kyoto (京都), sendo ainda hoje reconhecida como importante centro da História do Japão. É possível, ainda hoje, ver suas influências budistas em termos arquitetônicos.

⁴⁵ MORTON, Op. Cit., p. 27.

⁴⁶ A cidade chinesa de Xian (西安), também chamada de Xi'na, Sian ou Hsian, é hoje a capital da província de Shaanxi, na República Popular da China. No passado, foi a capital das dinastias Chin (255-206 a.C.), Han (202 a.C. – 25 d.C.) e Tang (618-907). A dinastia Tang da China merece destaque no estudo da história do Japão pois, segundo Hall e Morton, manteve um ávido intercâmbio cultural e material com as cortes de Asuka e, principalmente, de Nara, sendo os responsáveis pela transmissão do budismo e da escrita de ideogramas, que logo se difundiriam para além da corte. Não apenas o budismo e a escrita de *kanji*, mas também padrões estéticos de arquitetura, pintura e música foram exportados ao Japão, possibilitando o gradual sincretismo com os valores japoneses folclóricos, contribuindo para a formação da identidade nipônica que hoje conhecemos. Ver: FAIRBANK, John King, GOLDMAN, Merle. *China: Uma Nova História*. Porto Alegre, L&PM, p. 84-89.

descentralização do *Bakufu* Ashikaga e início dos “Estados em Guerra”.⁴⁷ A esta altura, poucas regiões do arquipélago, como o extremo sul, Okinawa, mantinham fracos laços comerciais e até mesmo políticos com China e Coreia. Majoritariamente, pela atenção que deveriam dar às dificuldades internas e à luta pela centralização e unificação do território, muitos *daimyō* passaram a ter um acesso muito restrito a quaisquer artigos estrangeiros. Expedições como as de outrora, levando e trazendo mercadorias chinesas, passaram a ser um luxo para aqueles cujas despesas eram canalizadas para a subsistência das próprias províncias e para a arte da guerra. Percebe-se então que os navegadores e comerciantes *nanbanjin* adquiriram um papel de destaque no Japão do século XVI para além das armas de fogo, atuando como uma ponte entre este território e todo o horizonte, conhecido e desconhecido pelos japoneses.

Apesar de pequeno, o território japonês era rico em um produto de especial interesse aos navegadores lusos: a prata. Em troca da prata, os japoneses teriam acesso, além do *teppo*, às sedas e vasos chineses, alimentos do sul e sudeste asiático, dentre outras mercadorias. Neste âmbito, a historiadora japonesa Mihoko Oka faz uma análise do papel da prata nos contatos luso-nipônicos, avaliando o grande investimento feito pelos portugueses para a obtenção deste minério, sustentando, através dele, uma complexa teia de relações mercantis com outras regiões do Império Português no Oriente. As províncias de Hakata, Sakai e Nagasaki, ao longo do “Século Cristão”, foram as principais fornecedoras de prata para os *nanbanjin*. Hakata, sobre a qual falaremos mais adiante, era controlada por duas proeminentes famílias de comerciantes, os Suetsugu e os Shimai, desde princípios do século XVI, cujos interesses intensificaram a presença lusa na região.⁴⁸ A prata adquiriu, perante os portugueses, um importante papel na manutenção e ampliação do comércio com a China, tornando-se o sustentáculo de muitos empreendedores privados que visavam à compra e venda de artigos de luxo chineses.⁴⁹

Segundo Boxer, apesar de rentável, o comércio luso baseado na prata japonesa mostrou-se frágil, uma vez que a inadimplência de comerciantes chineses de Guangzhou levaria os portugueses a somarem grandes dívidas perante os exportadores nipônicos, o que os afetaria negativamente a partir de início do século XVII (até o fim do “Século

⁴⁷ MORTON, Op. Cit., p. 137-138.

⁴⁸ OKA, Mihoko. “The Investment of Japanese Silver in XVII Century Macao-Japan Trade”. In.: COSTA, João Paulo Oliveira e. RODRIGUES, Vítor Luís Gaspar (orgs.). *O Estado da Índia e os Desafios Europeus. Actas do XII Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa*. Lisboa, CHAM, 2010, p. 119-121.

⁴⁹ Ibidem, p. 124-127.

Cristão”). A prata foi um bem valioso não apenas para as relações estritamente comerciais entre Japão e Portugal, mas também para a Companhia de Jesus que, ao longo da sua permanência no arquipélago, usou daquele metal para cobrir seus próprios gastos e sustentar seus membros.⁵⁰

A prata, desde os anos 1540, atraiu muitos empreendedores privados ao arquipélago, visando às grandes somas de riquezas que seu comércio proporcionava. Junto às notícias da prata, entretanto, outras mais acerca da Terra do Sol Nascente, seu povo, costumes, política e religião viajavam pelos mares através de relatos como o de Mendes Pinto e do capitão português Jorge Álvares. Segundo Oliveira e Costa, Álvares foi “um dos primeiros aventureiros a negociar no Japão, homem muito habituado ao mar da China, que era, sem dúvida, um dos poucos que podiam dar ao governador a opinião própria de um especialista”. O historiador classifica Álvares como um dos responsáveis por uma “primeira imagem global e sem fantasias do Japão, fora da Ásia Oriental”, ainda que um relato completamente imparcial e, à época, desprovido de qualquer pensamento eurocêntrico fosse improvável.⁵¹ Ao falar de uma “imagem sem fantasias”, Oliveira e Costa faz alusão à “Peregrinação” de Mendes Pinto e seu conteúdo, por vezes, duvidoso. O texto de Álvares sobre o Japão foi escrito em 1547 e compõe uma obra maior, intitulada “Livro que trata das cousas da Índia e do Japão”⁵², trazendo informações acerca do Ceilão, China, Síria, Pérsia e Mesopotâmia. Álvares faz uma apresentação da natureza e geografia do arquipélago, passando então à descrição da sociedade, das pessoas e da organização política:

A gente deste Japão pola maior parte hé de meãos corpos, refeytos e gente muy rija para trabalho; hé gente bramqua de boas feyções; os homrrados trazem a barba cortada à feyção de mouros e os homens de bayxa calydade cryão barba; todos jeralmente pelão callvas e coroa até perto do toutiço e orelhas, e os cabellos lhe fiquão no toutiço; trazem nos comprydos e atados e sempre trazem a cabeça descuberta, somemte os velhos, quoamdo faz fryo, as cobrem com hua bolra de seda. [...]

Hé gente pouco cobyçosa e muyto mavyosa; se is a sua terra, os mais honrrados vos comvidão que vades comer e dormyr a sua casa, parece que vos querem meter n'allma; são muyto desejosos de saberem de nosas terras e doutras cousas se as ousasem perguntar; não He gente çyosa; He seu costume estarem asentados em casa com as pernas cruzadas; He gente que quer que lhe fação outro tamto quoamdo vão aos nosos navios, que lhe des de comer e beber e lhe mostres tudo o que eles quyserem ver e que lhes façaes gasalhado; estranhão muyto o furtar, de maneyra que, por valya de cymquo ou seys tamgas, matão loguo, de maneyra [que], se tem novas que amda

⁵⁰ BOXER, *The Christian Century...* Op. Cit., p. 93, 105-113.

⁵¹ COSTA, *A Descoberta da...* Op. Cit., p. 183.

⁵² Segundo Costa, consiste em uma coletânea, cujo manuscrito encontra-se hoje na Biblioteca Municipal de Elvas. Ver: COSTA, *Ibidem*, p. 183.

alguu ladro nos camynhos ou mato, ajuntãose os mais honrrados pera ho irem matar; o que prymeiro o mata He mais honrrado porque todos se metem com ele às cotylladas e o que ho mata leva a homrra e He tido por bõ cavaleyro.

Esta gemte tem muyto acatamento ao seu rey, é deles muyto estimado. [...] E gente que, em casa e comendo, sempre têm as espadas à cinta.⁵³

Tais notícias, sob a ótica europeia, contrastavam com as descrições feitas à mesma época sobre outros povos. A polidez, educação, bons hábitos à mesa e na sociedade de forma geral chamavam a atenção de viajantes e, também, da Companhia de Jesus. Diversas serão as descrições positivas, como veremos adiante, acerca dos japoneses por parte de missionários que, diferentemente de comerciantes portugueses, inseriram-se na sociedade nipônica, conhecendo seu cotidiano, idioma, religiosidade e respeito à hierarquia. Este dado em especial, presente no relato de Jorge Álvares, quando afirma que “esta gente (os japoneses) tem muito acatamento ao seu rei”, mostrar-se-ia verdadeira, tornando-se não apenas um grande atrativo à Companhia de Jesus, que veria potencial para a sua campanha missionária, mas também um dos principais pontos da ruína de toda a missão católica no Japão.

No contexto de expansão ultramarina portuguesa a missionação caminhou junto ao comércio. A ação de conversão, entretanto, não surtiu os resultados esperados em todas as partes do Império Português. Antes da fundação da Companhia de Jesus, o progresso da conversão no bispado de Goa, por padres franciscanos e dominicanos, não conseguiu atingir com eficácia um número expressivo. Foi a partir de maio de 1542, com a chegada de Francisco Xavier à Índia que a ação da Companhia no Oriente seria iniciada. Uma vez na Índia, Xavier encarregou-se da missão cristã em Goa e na costa sudoeste daquela região, tendo embarcado para o importante porto comercial de Malaca e partido, posteriormente, rumo ao trabalho missionário nas ilhas Molucas. Foi em 1547, segundo Sindemann, que Xavier teve as primeiras notícias acerca da China e da descoberta do Japão, a partir de navegadores portugueses. Neste cenário, o encontro entre o capitão Jorge Álvares e o jesuíta Francisco Xavier abriu as portas que levaram ao início da missão no Japão dois anos mais tarde. Além dos relatos orais e escritos de Álvares, Xavier conheceu, através do capitão, um japonês de nome Yajiro, sobre o qual falaremos com mais detalhes na segunda parte deste capítulo.⁵⁴ As informações dadas

⁵³ ÁLVARES, Jorge. *Mais informação das cousas do Japão*. Apud COSTA, Ibidem, p. 188-189.

⁵⁴ SINDEMANN, Kerstin-Katja. “Japanese Buddhism in the 16th century. Letters of the Jesuits Missionaries”. In.: *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, number 2. Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 2011, p. 114.

por Yajiro sobre o Japão forneceram ao jesuíta um valioso arcabouço sobre a sociedade e as religiões japonesas, em especial o budismo. A visita do missionário à Terra do Sol Nascente, em 1549, marcou o início do “Século Cristão” do Japão, com relatos animadores acerca do território e de sua gente, na afirmação de que “o povo que conhecemos é o melhor descoberto até o momento; e parece-me que entre os povos pagãos nenhum outro será encontrado para superar os japoneses”.⁵⁵ O discurso de Francisco Xavier, ao alcançar Goa e outras praças portuguesas na Ásia, de forma geral, rapidamente inspiraria o início de uma missão jesuíta no Japão, considerando o povo japonês como racional e moralmente capaz de receber o cristianismo.⁵⁶

Toda esta visão otimista acerca dos japoneses passou por mudanças e revisões ao longo do tempo, conforme os entraves da missão começaram a aparecer. Estes entraves, assim como em outras regiões do Império Português, não se limitavam às dificuldades em se aprender o idioma local, mas consistindo em abismos culturais que iam desde diferenças em termos de etiquetas e hábitos do cotidiano até barreiras existentes na hierarquia social. Se, a princípio, os japoneses possuíam, conforme Álvares, tantas características positivas e que, aparentemente, facilitariam a entrada e o trabalho dos jesuítas no arquipélago, num segundo momento, ao avaliarmos o *Tratado* do jesuíta Luís Fróis (1532-1597), as divergências entre Europa e Japão começaram a emergir perante a Companhia e seus representantes.⁵⁷ Fróis, que chegou ao Japão em 1563, atuou na missionação da população na região de Kyoto e, posteriormente, em Gifu, sob o consentimento do *Sengoku daimyō* Oda Nobunaga (ver mapa 1). Dentre as obras deste jesuíta, sua *História de Japam* (sobre a qual nos debruçaremos em detalhes à frente) e o seu *Tratado* fornecem um amplo panorama não apenas dos progressos e

⁵⁵ Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta, ed. Georg Schrammer SJ e Josef Wicki SJ, II, Monumenta Historica Societatis Iesu 68, no. 90, 186; Kagoshima, 5 de novembro, 1549. Apud ELISON, Ibidem, p. 14.

⁵⁶ ELISON, Op. Cit., p. 14.

⁵⁷ Tem por título original “Tratado em que se contém muito sucinta e abreviadamente algumas contradições e diferenças de costumes entre a gente de Europa e esta província de Japão. E ainda que se achem nestas partes do Ximo algumas cousas em que parece convirem os Japões connosco, não é por serem comuas e universais neles, mas adquiridas polo comércio que têm com os portugueses, que cá vêm tratar com eles em seus navios – e são muitos de seus costumes tão remotos, peregrinos e alongados dos nossos que quase parece incrível poder haver tão opósta contradição em gente de tanta polícia, viveza de engenho e saber natural como têm. E pera se não confundirem umas cousas com outras, dividimos isto com a graça do Senhor em capítulos – feito em Canzusa aos 14 de junho de 1585 anos.”. Esta obra foi editada e publicada na década de 1990 com apresentação de José Manuel Garcia, que discorre brevemente acerca da presença lusa no Oriente, falando também da história de Luís Fróis e de sua obra, e fixação de texto e notas de Raffaella D’Intino. De acordo com D’Intino, este texto de Fróis foi “descoberto” recentemente, não existindo registros sobre quem o utilizou no passado. Ver: FRÓIS, Luís. *Tratado em que se contém...* Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1993.

entraves da missão nipônica, mas também da sociedade, organização política e militar daquele país. Esta obra, descoberta pelo jesuíta Josef Franz Schütte, em 1946, consiste em uma exposição comparativa de Europa e Japão:

Pola maior parte os homens de Europa são altos de corpo e boa estatura;
Os Japões póla maior parte mais baixos de corpo e estatura que nós.

Em Europa seria cousa rediculosa trazer o calçado até meio pé somente;
Em Japão é primor, e o inteiro é de bonzos, mulheres e velhos.

Em Europa a suprema honra e riqueza das mulheres moças é a pudicícia e o claustro inviolado de sua pureza;
As mulheres de Japão nenhum caso fazem de limpeza virginal nem perdem, póla não ter, honra nem casamento.

As mulheres em Europa não vão fora de casa sem licença de seus maridos;
As Japoas tem liberdade de irem por onde quiserem, sem os maridos o saberem.

As nossas [imagens] são fermosas e que provocam devoção;
As suas [dos bonzos] horrendas e temerosas, com figuras de diabos abrasados em fogos.

Nós pedimos a um só Deus todo poderoso os bens desta vida e da outra;
Os Japões pedem aos Camis⁵⁸ os bens temporais e aos Fotoques⁵⁹ a salvação somente.⁶⁰

O abismo cultural entre os dois povos se dava desde os aspectos mais simples do cotidiano, como vestimentas de homens e mulheres, até características religiosas e políticas. Esses entraves ao trabalho dos missionários fizeram parte da missão japonesa desde o princípio, exigindo de seus representantes uma adaptação a nível cultural e a aplicação de estratégias desenvolvidas em outras regiões sob a influência da Companhia de Jesus, adaptadas à realidade verificada no arquipélago. O início dos contatos luso-nipônicos, descritos por europeus e japoneses, refletem motivações e reações distintas por parte de seus personagens e agentes históricos. Estas diferentes versões da história, assim, permitem-nos averiguar não apenas a entrada da Companhia de Jesus no Japão, mas os reflexos – positivos e negativos – para ambos os lados, desse acontecimento. Esta análise, pautada nas visões portuguesa e nipônica acerca dos fatos, corroborará, enfim, para a compreensão multifacetada da traumática ruptura entre o cristianismo, de um lado, e o *Bakufu*, de outro.

⁵⁸ 神, lê-se *kami*, significa literalmente “divindade” ou “divino”. No *Shintō*, referem-se aos *kami* ao falar das divindades que representam estados de espírito, forças da natureza ou até antepassados remotos.

⁵⁹ 仏, lê-se *hotoke*, significa fantasma ou “divindade”.

⁶⁰ FRÓIS, Op. Cit., p. 56, 65, 68, 75, 98, 101. Transcrição do texto conforme edição consultada.

1.2 A missionação entre 1549 e 1587: os entraves culturais e a disseminação do cristianismo entre as elites

O historiador George Elison escreveu que:

A pureza da Igreja Primitiva estava em sua simplicidade. Complexos padrões dogmáticos não haviam ainda sido desenvolvidos no primeiro século de existência da cristandade; sofisticação não era a marca da idade apostólica. A fé da era que havia testemunhado o momento da salvação podia ser efetivamente disseminada por entusiastas que não requeriam estrito treinamento. Mas no século XVI este não era mais o caso. A Igreja Católica havia se tornado uma organização religiosa altamente sofisticada com uma extensa e bem desenvolvida base filosófica, dogmas autoritariamente definidos e um compreensível sistema de controle jurídico.⁶¹

A profundidade adquirida ao longo dos séculos pela Igreja Católica, em termos ideológicos, dogmáticos e doutrinários, tornava o trabalho de conversão de um pagão, em qualquer lugar do mundo na Era Moderna, tarefa difícil, exigindo anos de estudo, leituras e trabalho de campo por parte dos missionários. A densidade doutrinária da “organização religiosa”, nas palavras de Elison, chegou a um nível de especialização que não bastava a seus multiplicadores que tivessem fé, simplesmente, mas todo um vasto corpo de leituras e habilidades desenvolvidas através dos estudos das artes liberais, com foco na conversão e missionação. Pregar o evangelho, disseminá-lo entre pagãos, fazendo-os compreender conceitos básicos para a Europa do século XVI, mas opostos aos seus cotidianos, exigia muito mais do que fé: exigiria adaptação e, em muitos momentos, estratégias comerciais e políticas. A igreja militante, entretanto, desenvolveu-se no seio de uma crise da cristandade, repensando métodos e teorias que marcaram sua ação proselitista, refletindo a reafirmação católica frente a um mundo de questionamentos. Segundo Le Goff, na passagem do século XIII para o XIV, a cristandade não apenas interrompe sua marcha, mas se retrai. Não há mais desbravamentos, nem exploração do solo. Mesmo as terras marginais cultivadas pela pressão do crescimento demográfico e no entusiasmo da expansão vem a ser abandonadas pois seus rendimentos são muito fracos. “O desflorestamento se anuncia em vários lugares. Começam a deserção dos campos e mesmo das aldeias (...). O serviço de construção de grandes catedrais até então inacabadas é interrompido. A curva

⁶¹ ELISON, Op. Cit., p. 86.

demográfica enfraquece e começa a baixar. Cessa também a alta dos preços, anunciando uma depressão”.⁶²

Para o autor, a conjuntura social, econômica e política vivida pela Europa desde finais do século XIII refletiu diretamente sobre o cenário europeu da Era Moderna, pois a queda demográfica e produtiva, agravada pela eclosão da Peste Negra, resultou na retração de cidades, desvalorização das moedas e enfraquecimento do comércio. A cristandade teve de reorganizar seu mapa econômico e social a partir do século XIV, o que levou, por conta do enfraquecimento do feudalismo, à gradual centralização estatal e reativação do poder régio.⁶³

Em meio ao contexto de mudanças políticas, econômicas e culturais vivido pela Europa de finais da Idade Média e início da Era Moderna, a Igreja Católica, apresentada por Tavares como principal instituição do mundo feudal, sofreu crises em níveis institucional e doutrinário. A ortodoxia católica passou a ser questionada por conta do avanço de heresias medievais e da formação de ordens mendicantes, como a dos franciscanos, que constratavam “com a riqueza e ostentação das igrejas”. Neste cenário, apesar de a Igreja possuir um vasto corpo teórico, além de influência sobre as mais variadas regiões e reinos da Europa, seu prestígio perante a população passou por um paulatino enfraquecimento, resultado em grande medida da falta de preparo e má formação do clero, “muitas vezes desconhecedor do conteúdo dogmático da Igreja”.⁶⁴

O distanciamento da instituição católica com relação à população tanto em termos físicos como filosóficos, somado ao movimento humanista, possibilitaram a eclosão da Reforma Protestante, cujas igrejas estavam “fundamentadas apenas na fé e na leitura pessoal da Bíblia”.⁶⁵ A disseminação de tais pensamentos, que se apresentaram como ameaças à ortodoxia católica, motivou o movimento nomeado de Contrarreforma, ou Reforma Católica, com o objetivo principal de reafirmar a Igreja na Europa, visando ainda, no contexto das grandes navegações, ao expansionismo de sua fé, através da ação do missionário, responsável por catequizar e instruir os povos d’além-mar.

Célia Tavares discute a Contrarreforma entendendo-a a partir de três momentos distintos: “a preparação da Reforma (dos fins da Idade Média ao princípio do século

⁶² LE GOFF, Jacques. *A Civilização do Ocidente Medieval*. Bauru, EDUSC, 2005, p. 100.

⁶³ Ibidem, 102-103.

⁶⁴ TAVARES, Op. Cit., p. 89.

⁶⁵ ARIÈS, Phillipe; DUBY, Georges. (Orgs.). *História da vida privada. Volume 3*. São Paulo, Companhia das Letras, 2009, p. 32.

XVI); o período do Concílio de Trento (1545-1563), entendido como o da Contrarreforma, propriamente dita; e, por último, um longo período de implementação das medidas reformadoras (entre os séculos XVI e XVIII)”.⁶⁶ Neste sentido, não se pode visualizar as primeiras atividades missionárias ultramarinas como reflexos diretos da Contrarreforma, contando já à época com estratégias bem definidas de conversão. Pelo contrário, a ação dos primeiros responsáveis pela catequização quando da expansão marítima reflete o despreparo e a precária formação teórica do clero católico. Tal situação estimulou, em meio aos ideais cruzadísticos vigentes na época, a criação da Companhia de Jesus, em 1537, que teve em seus membros a gradual implementação dos valores reformadores, dentre os quais pode-se destacar a reafirmação dos dogmas católicos e a revalorização da figura do padre.⁶⁷

A Companhia de Jesus, principal responsável pela propagação da fé católica na América, África e Ásia, foi idealizada e criada por Inácio de Loyola (1491-1556), Francisco Xavier e seus companheiros. Loyola teve como principais obras motivadoras de sua religiosidade a *Vita Christi*, de Ludolfo da Saxônia, e a *Legenda Áurea*, de Jacopo de Varazze, sobre as vidas dos santos. A partir daí, motivou-se à vida dedicada a Deus, com o objetivo de peregrinar a locais considerados santos e de converter os infiéis de Jerusalém, influenciado também pelas leituras que fez de *Imitação de Jesus Cristo*, de Thomas a Kempis e do *Livro de Exercícios para a vida espiritual*, do abade de Cisneros. Entre 1529 e 1534, quando realizou seus estudos filosóficos e teológicos em Paris, “formou um pequeno grupo de iniciados nos *exercícios espirituais*, o qual se transformaria no núcleo fundador da Companhia de Jesus: Pedro Fabro, Francisco Xavier, Diogo Laínez, Afonso Salmerón, Nicolau Bobadilha e Simão Rodrigues”.⁶⁸ Enquanto instalados na Itália, aguardando pela permissão de viajarem à Terra Santa, os membros do grupo iniciado por Loyola intitularam-se Companhia de Jesus, cujos objetivos foram além da conversão na Palestina, englobando uma visão de ação católica perante o mundo conhecido e desconhecido, refletindo os ideais expansionistas da época.

À época da morte de Loyola, em 1556, a Ordem por ele fundada já contava com mais de mil membros, cujos princípios norteadores consistiam na ação apostólica e evangélica, pautadas na educação jesuítica. A missão jesuítica visava à conversão de gentios e pagãos baseada no efetivo conhecimento dos membros da Ordem acerca

⁶⁶ TAVARES, Op. Cit., p. 90.

⁶⁷ Ibidem, p. 90-91.

⁶⁸ Ibidem, p. 91.

das escrituras sagradas e de estratégias de catequização, no intuito de consolidar a presença católica além-mar. Estas estratégias, por sua vez, como veremos através do caso japonês e de outras realidades do mundo ultramarino, não constituíram métodos estáticos e bem definidos, variando conforme as regiões em que os jesuítas atuaram, adaptando-se à pluralidade cultural com que se depararam.

Uma das práticas que os membros da Ordem adotaram em suas missões, a fim de fortalecer a conversão de pagãos, foi a “acomodação cultural”. Segundo Isabel Pina, o modelo de acomodação cultural foi desenvolvido e amplamente utilizado por um importante grupo de jesuítas, contrariando, em diversos casos, antigas estratégias de conversão pautadas no eurocentrismo dos missionários. De acordo com Pina, “este grupo [de jesuítas] tentou se opor à simples imposição de um modelo litúrgico que foi desenvolvido na Europa ao longo dos séculos”.⁶⁹ Esta estratégia de conversão, por si só, possibilitou uma grande variação na abordagem jesuítica perante culturas americanas, africanas e asiáticas, uma vez que seus adeptos tendiam a adaptar seus hábitos e penetrar nas sociedades, compreendendo suas estruturas políticas e religiosas a fim de identificar elementos que facilitassem a sua aproximação daqueles que fossem seus “alvos” de conversão.

A chegada de Francisco Xavier à Índia marcou os primeiros passos da acomodação cultural. De acordo com Inês Zupanov, as primeiras impressões de Xavier sobre os cristãos nativos, que foram convertidos superficialmente por missionários que acompanharam os primeiros navegadores ou por imposição, foi a de declínio, destituição e insularidade.⁷⁰ Aqueles cristãos não conheciam as escrituras ou práticas católicas, tendo, em muitos casos, retornado às suas crenças e rituais, demonstrando a fragilidade do trabalho descontínuo de catequização somado à imposição de modelos eurocêntricos.

Xavier desembarcou em Goa em 1542 e peregrinou pelo Oriente, exercendo a atividade missionária por dez anos até a sua morte, em 1552. Sabe-se que passou pela Costa da Pescaria, Cochim, Meliapor, Malaca, Molucas, Japão e próximo à China. Os reflexos de sua atuação e de sua perspectiva sobre o trabalho de catequização surtiram efeitos duradouros nestas regiões, formando e fortalecendo comunidades cristãs em algumas delas. Para Zupanov, o desfecho da Companhia de Jesus e de sua atuação com

⁶⁹ PINA, Isabel. “The Jesuit missions in Japan and in China: two distinct realities. Cultural Adaptation and the Assimilation of natives”. In.: *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, número 2. Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 2001, p. 59.

⁷⁰ ZUPANOV, Ines. *Missionary Tropics*. University of Michigan Press, 2008, p. 49.

base na acomodação cultural pela Ásia portuguesa deveu-se ao inaciano, que via na evangelização um rito de passagem dos povos com os quais entrou em contato: do pecado para a virtude; do paganismo para o cristianismo, configurando a ação jesuítica como uma “forma de violência contra o demônio”.⁷¹ A acomodação cultural, neste sentido, apesar de não se apresentar como uma imposição de valores eurocêtricos, não pode ser entendida como uma tolerância católica perante o gentilismo e o paganismo. Seus meios – a inserção nas comunidades locais, coletando dados e narrativas, compreendendo suas organizações sociais, políticas e religiosas, e aprendendo seus idiomas – visavam seus fins: a constituição de uma nova *res publica christiana*.⁷²

No caso de Goa, pelo fato de já ter ocorrido uma primeira conversão dos locais, antes da chegada da Companhia, Xavier viu a necessidade de fortalecer o superficial cristianismo lá praticado. Um de seus focos era intensificar a formação e a presença jesuítica na região, penetrando dentre os “casados” que, desde Afonso de Albuquerque, constituíam uma comunidade de cristãos novos, miscigenados, mas sob a influência europeia. A difusão das crenças e práticas cristãs era possível, para Xavier, através da formação dos inacianos, cujos perfis deveriam ser de humildade, persistência, resistência e, por fim, obediência a superiores, a fim de que fossem capazes de formar julgamentos corretos em questões espirituais e temporais. Estas características, por sua vez, mostrar-se-iam vitais não apenas para o indivíduo jesuíta, mas para a Companhia como um todo.⁷³

Além da estratégia da acomodação cultural, que se fortaleceu ao longo do século XVI, Xavier aplicou também o modelo de conversão das lideranças locais, para então dedicar-se à evangelização das bases. Nas ilhas Molucas, por exemplo, em Amboino e em Ternate, a abordagem jesuítica focou no contato com as elites dirigentes do arquipélago, o que esbarrou em interesses políticos e práticas culturais já disseminadas em suas sociedades e contrastantes com preceitos cristãos, a exemplo da poligamia. Estes e outros fatores, como a catequização motivada por interesses comerciais, implicaram o fim da missão da Companhia nas Molucas, em 1570. A experiência da evangelização mostrava-se cumulativa; cada caso era encarado pelos missionários levando a novas reflexões quanto às estratégias frente aos povos com quem dialogaram, o que impactou diretamente nas missões japonesa e chinesa, conforme veremos à frente.

⁷¹ Ibidem, p. 45.

⁷² Ibidem, p. 47.

⁷³ Ibidem, p. 69.

As notícias vindas do Japão, principalmente através do capitão Jorge Álvares e do nativo que o acompanhava, bem como as experiências acumuladas pela Ordem, incentivaram Francisco Xavier a visitar o arquipélago. Pode-se considerar que a missão jesuítica japonesa foi iniciada antes mesmo da chegada dos inacianos a Kagoshima, local em que se estabeleceram os primeiros contatos entre a Companhia de Jesus e o povo nipônico. Através do fugitivo japonês Yajiro, que acompanhava Álvares, Xavier foi capaz de conhecer um pouco sobre a população que encontraria na Terra do Sol Nascente. Yajiro, que aparece nas cartas jesuítas com o nome Anjiro, nasceu na província de Satsuma, onde cresceu e viveu boa parte de sua vida. Segundo Elison, após cometer um assassinato e tornar-se procurado em sua terra natal, Yajiro fugiu do arquipélago em um junco chinês, cruzando seu caminho, posteriormente, com o capitão português, que, ao visitar Xavier em Malaca, em 1547, intermediou o contato entre o fugitivo e o inaciano. Sindemann aponta que, segundo Álvares, Yajiro “queria ver o ‘Santo Padre’ e confessar alguns pecados severos”, completando que “atraído pela personalidade carismática de Francisco Xavier, converteu-se ao cristianismo, adotando o nome Paulo de Santa Fé, e começou a estudar português e os catecismos no colégio da missão em Goa”.⁷⁴

De acordo com Luís Fróis:

[...] Que no anno de 1548 – vindo o Padre Mestre Francisco das partes de Maluco, aonde com seo santo zelo e religioza caridade, com grandes trabalhos, perigos e dificuldades, deixava convertidas muitas almas daquellas barbaras nações – chegando a Malaca para passar à Índia, se encontrasse naquella cidade com hum japão nobre gentio, por nome de Anjiró, que depois se chamou Paulo de Santa Fé, o qual vinha da China em busca do mesmo Padre, pela fama de sua virtude e apostólica vida. E dando-lhe diffuza e exacta informação das qualidades de Japão, do saber, policia e entendimento da gente, e de sua grande capacidade e apta disposição para se nelles introduzir nossa santa fé catholica, assim foi accupado e encendido o peito do Padre Mestre Francisco, para cometer aquella empreza, com tão intima alegria, fervor e dezejo, que o preferio mui avantajadamente a todas as outras emprezas e portas, que se offerecião por diversas partes da India Oriental. E para logo executar o que tanto dezejava, se foi fazer prestes à Índia, hindo também o mesmo Anjiró, que no collegio de Goa depois se fez christão.⁷⁵

A partir deste documento, pode-se ter um pouco da trajetória de Yajiro e de como este homem chegou a Xavier, cuja carta datada de janeiro de 1549, de Cochim,

⁷⁴ SINDEMANN, Op. Cit., p. 114, ELISON, Op. Cit., p. 47-48.

⁷⁵ FRÓIS, Luís. *Historia de Japam*. 5 Volumes (Editado por José Wicki). Lisboa, Biblioteca Nacional de Lisboa, 1976-1984. *Volume I*, p. 17-18. Transcrição do texto conforme edição consultada.

demonstra o poder da “diffuza e exacta informação” acerca dos japoneses em motivar uma viagem ao arquipélago:

[...] Pela informação que me derão de huma ilha de Japão, que está diante da China passante de duzentas legoas, por ser gente de muito juízo e curioza de saber assim nas couzas de Deos como de sciencias (segundo me dizem os portuguezes que daquellas partes vem; e também huns japões, que o anno passado vierão comigo de Malaca e se fizerão christãos no collegio de Santa Fé, me derão informação daquella ilha) como vereis por hum caderno que lá mando, que foi escrito pela informação que nos deo Paulo de Santa Fé, um homem de muita virtude e verdade; elle escreve largo de sy, e da maneira que veio, e das mercês que Deos lhe tem feitas, (e espero que lhe há-de fazer muitas mais), determino, este Abril que vem, de hir a Japão com hum Padre por nome Cosme de Torres, por me parecer que naquellas partes se há-de acrescentar muito nossa santa fé. E espero em Nosso Senhor que, para o anno, escreverei à Índia novas de Japão e da disposição daquellas partes.⁷⁶

Neste documento, apesar de Xavier citar apenas o nome cristão de Yajiro, há a menção a “huns japões”, sobre os quais não temos mais registros. Vale ressaltar, entretanto, que as informações levadas por Yajiro, segundo Xavier, pintaram um quadro positivo da sociedade e cultura japonesas, uma vez que o inaciano fala do juízo e curiosidade dos “japões”. Neste trecho, ainda, deve-se destacar as intenções futuras do jesuíta, que, acompanhado por Torres, previa escrever à Índia, informando sobre a “disposição daquellas partes”, visando à chegada de mais missionários no Japão.

Não há, hoje, muitas informações quanto a Yajiro, sobre seu histórico antes e depois da fuga do Japão e o quanto aprendeu do idioma português entre 1547 e 1549, ano em que retornou ao Japão. De acordo com Sindemann, “não era especialmente letrado [em japonês]”,⁷⁷ o que não é de surpreender, levando-se em conta que à época o profundo conhecimento da escrita e da leitura de *kanji*, principal método de escrita das obras budistas e confucionistas, restringia-se às elites letradas e aos monges. Dentre as descrições que fez ao jesuíta, estavam aspectos culturais, sociais e religiosos do Japão, especialmente acerca do budismo e da relação deste com o poder e a organização política do arquipélago. Apesar das limitações do viajante japonês, a Companhia de Jesus teve no momento um vislumbre de onde começar a sua empreitada: abordando o cristianismo através do budismo e vice-versa. Uma estratégia tão poderosa quanto perigosa aos missionários.

⁷⁶ XAVIER, Francisco. *Carta de Kagoshima*. Apud Ibidem, p. 19. Transcrição do texto conforme edição consultada.

⁷⁷ SINDEMANN, Ibidem, p. 120, a partir de SCHURHAMMER, Georg. *Das kirchliche Sprachproblem in der apanischen Jesuitenmission des 16. und 17. Jahrhunderts. Ein Stück Ritenfrage in Japan*. Tóquio, 1928, p. 7.

A seguir, na carta, Xavier aborda a questão linguística da missão japonesa, realçando a importância da educação e estudos para os jesuítas que fossem, futuramente, ao arquipélago:

E porque elles não entendem a língua em que está escrita a ley que tem, que He como o latim entre nós outros, por esta cauza não nos sabem dar inteira informação da ley, que tem escrita em seos livros impressos, quando chegar a Japão (sendo Deos servido) escreverei mui particularmente as couzas que tem escritas em seos livros; porque determino (com ajuda do Senhor, hindo a Japão) de hir onde está o rey, e depois de ter experiência do que lá há, escreverei pelo miúdo assim à Índia, como aos do collegio de Coimbra e de Roma, e de todas as universidades, principalmente à de Pariz, para lhes lembrar que não vivão em tanto descuido, fazendo tanto fundamento de letras, descuidando-se das ignorâncias dos gentios.⁷⁸

Pode-se frisar, através deste trecho, a importância dada pelo inaciano à formação intelectual dos demais jesuítas que poderiam chegar ao Japão, uma das marcas da Companhia de Jesus. Antecipou-se com relação à escrita japonesa, ao afirmar que “elles não entendem a língua em que está escrita a ley”, antecipando também uma estratégia de aproximação do “rey” japonês, o que demonstra que, possivelmente, as informações de Yajiro sobre a política japonesa foram limitadas, não descrevendo o contexto de guerra civil daquele país ou a organização hierárquica do *Bakufu*, na qual o Imperador detinha um poder meramente simbólico.

A partir da chegada de Xavier a Kagoshima, em 1549, onde os jesuítas permaneceram por vários meses, o processo de missionação deu seus primeiros passos, com a dedicação dos missionários em aprender o idioma e o budismo praticado na região. O *daimyō* daquela província, Shimasu Takahisa, permitiu a presença jesuítica em suas terras, em um primeiro momento, expulsando-os, em seguida, por conta da atividade de catequização.

Por conta do seu desconhecimento acerca da estrutura política do Japão do século XVI, Xavier visou, à época de sua saída de Kagoshima, aplicar a tradicional estratégia de conversão a partir do topo, com vistas a uma audiência com o Imperador, na cidade de Miyako, o que nunca aconteceu. De acordo com Sindemann e Boxer, a principal razão do desprezo que muitos *daimyō* e demais autoridades demonstravam perante os missionários europeus era o seu aspecto simples e pobre, o que impactou diretamente com estruturas hierárquicas japonesas, sendo uma delas a de “devida posição”. De acordo com a antropóloga Ruth Benedict, o conceito de “devida posição”

⁷⁸ XAVIER, Op. Cit., p. 20. Transcrição do texto conforme edição consultada.

é um dos principais alicerces da hierarquia japonesa, em termos familiares, políticos ou profissionais, permeando julgamentos imediatos sobre o indivíduo e destacando seu grau de educação e polidez. Para Benedict, “qualquer tentativa de entender os japoneses deverá começar com a sua versão do que significa ‘assumir a devida posição’”, completando que “a confiança japonesa na hierarquia é básica, dentro da sua noção global de relação do homem com o seu semelhante, da relação do homem para com o Estado”.⁷⁹ A “devida posição”, neste sentido, hierarquiza naturalmente, para os japoneses, os indivíduos em uma sociedade, levando em conta suas origens, nome de família, poder aquisitivo e, no contexto do *Sengoku Jidai*, seu poderio militar ou a qual clã estaria relacionado. O contato entre os primeiros missionários e a população “simples” de Kagoshima ou de Hirado, gerou o preconceito de governantes quanto à atuação e à presença dos jesuítas em suas terras, relacionando-os às classes mais baixas do Japão, ainda que tivessem como objetivos a evangelização das autoridades.

Levando-se em conta o caráter cumulativo do conhecimento e da experiência da Companhia de Jesus no cenário da expansão ultramarina, a postura de Xavier e de seus companheiros mudou no momento da sua chegada a Yamaguchi, quando, antes de entrar em contato com as camadas mais baixas, apresentaram-se ao *daimyō* Ouchi Yoshitaka como oficiais do Vice-Rei do Estado da Índia, levando presentes e artigos de luxo europeus. Tal estratégia, apesar de não ter resultado na conversão do *daimyō*, abriu as portas daquela província aos jesuítas, permitindo que iniciassem livremente o processo de conversão, tendo Yoshitaka concedido, inclusive, um antigo monastério para que os missionários se alojassem.⁸⁰

Com a gradual superação dos primeiros entraves culturais e hierárquicos encontrados pelos jesuítas no Japão, outras barreiras começaram a se erguer. Elison diz que, a partir das experiências de Hirado e Yamaguchi, os jesuítas passaram a transmitir conhecimentos cristãos através de um parco entendimento da língua nipônica, resultando em más interpretações e aproximações conceituais perigosas à missionação. Além do mau uso feito pelos europeus das formas de linguagem (informal e formal), verificou-se o uso errôneo de termos japoneses para se referir a conceitos cristãos, como “Deus”.

Desde os primeiros contatos entre Xavier e Yajiro, segundo Elison, “Deus” no entendimento daquele japonês foi traduzido por *Dainichi*. A estratégia de Xavier pode

⁷⁹ BENEDICT, Ruth. *O Crisântemo e a Espada*. São Paulo, Perspectiva, 2011, p. 43.

⁸⁰ SINDEMANN, Op. Cit., p. 116-117.

ser compreensível aos olhos de seus contemporâneos e, até mesmo, aos nossos. Entretanto, o impacto desta abordagem, se difundida e tornada regra entre os jesuítas, poderia minar a compreensão dos japoneses sobre o cristianismo, uma vez que, por *Dainichi*, referia-se a *Dainichi Nyorai*, o nome utilizado no Japão para Vairocana, a personificação do conceito budista de vazio.⁸¹ Em outras palavras, o cristianismo poderia ser visto, entre os primeiros conversos, como mais uma das doze vertentes do budismo presentes e praticadas no arquipélago, o que comprovava a necessidade de trabalhar e contornar metodicamente o entrave linguístico, do contrário, a missão japonesa estaria sujeita ao sincretismo religioso, comum no país em que a prática conjunta do budismo, confucionismo e *Shintō* era a regra entre a maior parte da população.

Fróis, ao narrar os primeiros anos da missão jesuítica no Japão, descreve brevemente a forma como se deu a confusão conceitual entre os termos Deus e *Dainichi*, dizendo que:

Estes bonzos erão de huma seita a que chamão xingouju, que adorão a hum princípio a quem elles chamão Dainichi, que quer dizer grande sol, ao qual dão muitos títulos e attributos, que são próprios da natureza divina; e, segundo o que se tem alcansado desta seita, esse Dainichi he o mesmo que, entre os nossos filozofos, a matéria prima.⁸²

Dainichi, para os monges japoneses era “hum deos soberano e infinito”, assemelhando-se “muito os attributos divinos com o seo Dainichi, disserão ao Padre que nas palavras diffirião, e na língua e hábitos, mas que o interior da ley, que o Padre professava, e a sua delles era tudo huma mesma couza”.

Não apenas Yajiro estava inclinado a confundir termos cristãos e budistas, mas a limitação linguística da Companhia impactou diretamente na pregação e catequização nos mais diversos estratos sociais. Fróis continua seu texto, informando que “estavão os bonzos disto tão innocentes e alongados, que lhes parecia fabulas ou sonhos, e outros se rião do que ouvião ao Padre. O qual, vendo como aquella maldita seita, com aparência de bons nomes, a tinha o demônio fundada em muitas abominações”. Fróis, então mandou que o irmão João Fernandes “pregasse pelas ruas que não adorassem a *Dainichi*

⁸¹ 大日, lê-se *dainichi*, significando literalmente “Grande Sol”. É um dos nomes dado pelos japoneses, no *Shintō*, à sua divindade máxima: a deusa Sol, ou Amaterasu. Com a entrada e difusão do budismo no Japão, entre os séculos V e VI, o que promoveu o sincretismo entre as religiões, o nome *Dainichi* foi relacionado a Voicarana, a personificação do conceito budista de vazio.

⁸² FRÓIS, Op. Cit., p. 40-41.

nem o tivessem por deos, antes por ley falsa e enganoza e invenção do demônio, como erão todas as outras seitas de Japão. Dalli por diante nunca mais os bonzos daquela seita o quizerão ver nem admitir em seos mosteiros; antes começarão a criar ódio às couzas de Deos, e de feito, se então poderão, não deixarão de o matar ou lhe fazer todo o mal que podessem”.⁸³

Os impactos desta má interpretação e aproximação entre Deus e *Dainichi* foram vistos, de acordo com Elison, por pelo menos dez anos após a chegada de Xavier à província de Satsuma, quando o jesuíta Luís de Almeida constatou que, ainda àquela época, ocorriam perguntas como “o Deus sobre quem você fala é o mesmo que Dainichi? Pois o padre mestre Francisco disse que *Dainichi* é Deus e a ele devemos adorar”.⁸⁴ Através dos excertos de Fróis, pode-se ainda destacar o nascimento de um forte atrito entre as seitas budistas, de um lado, e a Companhia de Jesus, de outro, assinalando a competitividade em âmbitos social e religioso.

Apesar das suas limitações quanto à tradução de termos e escrituras cristãs para o idioma japonês, a ação de Xavier foi eficaz se considerarmos os anos subsequentes da missão. O jesuíta foi capaz de levar o cristianismo, ao seu método, de forma bastante assertiva; iniciou o processo de pregação e conversão nas províncias mencionadas e fortaleceu a presença missionária em boa parte de Kyūshū (ver mapas 1 e 2). Os métodos teriam de ser revistos, pois, diferente da presença de comerciantes e navegadores, a dos jesuítas deveria ser de longo prazo, com a inserção na sociedade, compreensão dos hábitos japoneses e do idioma em profundidade. Dois anos após a sua chegada, mais jesuítas chegariam ao arquipélago, o que fortaleceu o processo de conversão, com o desenvolvimento de novas estratégias, com vistas à disseminação dos ideias e práticas cristãs dentro de suas possibilidades e alcance. Segundo Fróis, à partida de Xavier, chegaram ao Japão, na nau de Duarte da Gama, o padre Balthazar Gago e os irmãos Duarte da Silva e Pedro de Alcaçova, que “chegados a Firando [Hirado], se forão logo dalli direitos ter com o padre Cosme de Torres, que estava em Yamanguchi [Yamaguchi]”.⁸⁵

As barreiras e entraves enfrentados pelos missionários no Japão não foram casos isolados, mas seguiram a regra dos esforços missionários, de adaptar-se às diversidades

⁸³ Idem.

⁸⁴ ALMEIDA, Luís de. *Carta de 25 de outubro de 1562*. Apud ELISON, Op. Cit., p. 33. Tradução livre do inglês: *Is this Dios of whom you speak the same as Dainichi? Because Padre Mestre Francisco preached to us that Dainichi is God and Him we should adore.*

⁸⁵ FRÓIS, Op. Cit., p. 48-49.

e intempéries de cada missão. A trajetória do jesuíta Henrique Henriques, por exemplo, no processo de evangelização da Costa da Pescaria ilustra a variação de abordagem existente dentro da própria Companhia. Henriques trabalhou na conversão dos hindus adaptando, dentro do possível, o cristianismo às estruturas sociais e religiosas já existentes na região, respeitando a divisão de castas, adotando vestimentas tradicionais e buscando a compreensão do idioma tâmil e de suas formas de comunicação, variáveis conforme a posição do indivíduo na sociedade. Este esforço de acomodação cultural, segundo Tavares, ordenado pelo próprio Francisco Xavier, rendeu à Companhia, ao longo de pelo menos cinco décadas, não apenas uma conversão efetiva de membros da elite religiosa da Costa da Pescaria, mas também valiosas obras escritas, capazes de elucidar outros inácanos quanto às particularidades da região.⁸⁶ A atuação do jesuíta Roberto Nobili (1577-1656), que esteve em Goa a partir de 1605, é outro exemplo da adaptabilidade missionária às diversidades. Nobili, através da estratégia de acomodação cultural, viu nos brâmanes da Índia a chave para a evangelização, ao observar a rigidez hierárquica da sociedade hindu, pressupondo que a conversão dos estratos mais elevados daquela sociedade levaria, conseqüentemente, ao batismo das classes mais baixas. Para tanto, o missionário aderiu às vestimentas, linguagem, hábitos (como os banhos rituais e alimentação) e sinais dos brâmanes que não conflitassem com valores católicos. Perante a sociedade na qual se inseria, Nobili não demonstrava quaisquer laços com a Companhia ou com os portugueses, devotando-se ao estudo da literatura e dos idiomas locais. Conforme seu prestígio aumentou frente à linhagem bramânica, o cristianismo passou a ser apresentado e introduzido.⁸⁷

Com um pouco mais de compreensão sobre as estruturas sociais e políticas, os hábitos e a hierarquia japonesa, os jesuítas no Japão, agora embasados também nas experiências de Xavier, dedicaram-se à abordagem “de cima para baixo”, na ideia de que “a religião do rei é a religião do povo”. Com objetivos semelhantes aos de Nobili anos à frente, disseminou-se o cristianismo principalmente entre as camadas mais elevadas da sociedade, os *daimyō* (as verdadeiras autoridades políticas e militares) e suas famílias, o que gerou redes de parentesco entre cristãos e não cristãos e favoreceu, conseqüentemente, a conversão em massa daqueles que estivessem abaixo na pirâmide social japonesa.

⁸⁶ TAVARES, Op. Cit., p. 128-130.

⁸⁷ Ibidem, 132-135.

Antes de abordar as autoridades políticas e militares do arquipélago, buscou-se o conhecimento sobre as religiões praticadas no Japão, em especial o budismo, tanto para entender a sociedade nipônica quanto para impedir erros e interpretações como no caso de *Dainichi*. Tornou-se necessário, neste sentido, que o contato entre jesuítas e monges ocorresse de forma mais intensa, ainda que o atrito com algumas seitas, como a *Shingon*, existisse. Isto resultou na tentativa, por parte da Companhia de Jesus, de converter alguns dos representantes e multiplicadores do budismo no Japão. A estratégia de ter como principais discípulos os próprios nipônicos, especialmente aqueles já ligados a algum templo Budista, foi difundida entre os anos cinquenta e sessenta do século XVI, apesar de, à época, os padres europeus não terem o objetivo de constituir um clero nativo japonês, uma vez que havia, entre os próprios missionários, divergências quanto às consequências de tamanha empreitada.⁸⁸

Muitos dos padres, como Baltasar Gago e Gaspar Coelho mantiveram forte contato com conversos, normalmente de origem social elevada, tendo-os como *dojuku*⁸⁹, que seriam praticantes e estudantes do cristianismo, mas em diversos casos, em um primeiro momento, sem ascensão dentro da Companhia de Jesus. Muitos destes *dojuku*, por suas habilidades linguísticas, trabalhavam lado a lado com os missionários no processo de conversão. Não eram, entretanto, considerados padres e não tinham autonomia para promover independentemente aquela atividade. Segundo Boxer, “em 1582 havia cerca de cem deles [*dojuku*] entre a Ordem [dos jesuítas]; dez anos depois, havia cento e oitenta; e em fevereiro, de 1604, o número havia aumentado para duzentos e sessenta, de um total de novecentas pessoas mantidas pela Companhia no Japão”. As atividades exercidas pelos *dojuku* variavam: muitos deles atuavam ainda como pintores e gravuristas dos jesuítas, recrutados quase que exclusivamente a partir de famílias nobres e *samurai*, sendo que raramente filhos de comerciantes ou de camponeses ocupavam tal cargo. Uma vez que os *dojuku* atuavam como intérpretes e tradutores, estabelecendo a ponte de comunicação entre jesuítas e *daimyō*, deviam a todo o momento tratar os padres ou *iruman* com “o maior respeito e veneração”, nas palavras de Boxer. Pequenos hábitos, como a obrigatoriedade de os *dojuku* retirarem quaisquer tipos de chapéu da cabeça ou sandálias ao conversar com padres em locais públicos

⁸⁸ BOXER, *A Igreja Militante...* Op. Cit., p. 75.

⁸⁹ 同宿, lê-se *dojuku*, referindo-se aos ajudantes e auxiliares dos padres da Companhia de Jesus no Japão. Os *dojuku* serviam de intérpretes, ajudando muitos padres durante a pregação, estudando de perto os seus métodos, contribuindo indiretamente para a conversão, uma vez que não eram reconhecidos pela Companhia como padres ou irmãos.

serviram para fortalecer a ordem hierárquica da Companhia e sua imagem perante a população.⁹⁰

Foi através do treino e uso dos *dojuku* que os jesuítas formaram um dos seus maiores e mais proeminentes estudiosos nativos: Fabian Fukan (1565-1621). O caso de Fukan representa, simultaneamente, o ponto mais forte e mais fraco do trabalho de conversão, catequização e formação de padres em solo japonês, uma vez que este homem, inicialmente devoto e praticante budista aderiu à religião cristã dedicando-se à tradução de textos japoneses para o português. De acordo com Elison, Fukan foi o “principal ator intelectual no drama do ‘Século Cristão’ ou ainda o mais notório desertor japonês da Companhia de Jesus”.⁹¹ Nascido em Kyoto, Fukan recebeu desde cedo uma rígida educação, desenvolvendo-se na leitura e na escrita, conhecendo ainda jovem os clássicos da literatura japonesa, como *Heike Monogatari* (平家物語) e *Genji Monogatari* (源氏物語).⁹² Com aproximadamente vinte anos o estudioso abandonou o budismo e ingressou em um seminário jesuíta em 1586, entrando na Ordem como *iruman*⁹³. Até finais do século XVI, este letrado adaptou as obras citadas acima para uma linguagem romanizada, ensinando literatura japonesa aos jesuítas europeus. Em 1605 publicou sua primeira obra original, o diálogo *Myotei Mondo*, em que, através das

⁹⁰ BOXER, *The Christian Century...* Op. Cit., p. 223.

⁹¹ ELISON, George. *The Evangelic Furnace*. In.: BARY, Op. Cit., p. 151.

⁹² A obra *Heike Monogatari*, de autor incerto, data do século XIII, sendo uma narrativa japonesa acerca da Guerra Genpei, que opôs os clãs Taira e Minamoto na disputa pelo poder *de facto* do Japão, em uma sucessão de eventos que culminou com a formação do primeiro *Bakufu*, Kamakura, em 1192. A importância da obra, popularmente, refere-se à formação da identidade japonesa, uma vez que descreve os eventos e primeiros alicerces legitimadores da figura do *Shōgun*, ligando a classe guerreira do Japão ao poder político, além de militar. A obra está disponível publicamente em inglês no endereço: <http://library.uoregon.edu/ec/e-asia/read/heike-whole.pdf>, e em japonês no endereço: <http://etext.lib.virginia.edu/japanese/heike/heike.html>. O livro *Heike Monogatari* pode ser encontrado impresso, em língua inglesa: KITAGAWA, Hiroshi (tradutor), TSUCHIDA, Bruce (tradutor), SEIDENSTICKER, Edward (prefácio). *The Tale of Heike / Heike Monogatari*. Tokyo, University of Tokyo, 1989.

A obra *Genji Monogatari*, foi escrita no início do século XI, por Murasaki Shikibu, uma mulher da corte imperial japonesa. O livro consiste em um romance, no qual são ilustrados os modos de vida japoneses e as relações interpessoais dos cortesãos do período. Sua importância histórica reside não apenas no enredo, considerado o “primeiro romance do mundo” e “a maior obra-prima da literatura japonesa”, mas também pela trajetória da autora, que, segundo Richard Bowring, professor de Estudos Japoneses na Universidade de Cambridge, aprendeu a ler e a escrever, adquirindo domínio sobre a literatura chinesa, em um período no qual as mulheres eram tradicionalmente excluídas do estudo das letras. A obra está disponível publicamente em inglês no endereço: <http://ota.ahds.ac.uk/headers/2245.xml>. Em formato impresso, a edição mais utilizada em inglês é: SEIDENSTICKER, Edward (tradução, introdução e notas). *The Tale of Genji / Genji Monogatari*. New York, Vintage Classics, 1990.

Sobre *Heike Monogatari* e *Genji Monogatari*, suas temáticas e conjunturas históricas, ver: MORTON, Op. Cit. Sobre Murasaki Shikibu e sua obra, ver: BOWRING, Richard. *Murasaki Shikibu: The Tale of Genji*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

⁹³ イルマン, lê-se *iruman*, sendo o correspondente japonês para o termo “irmão”.

personagens fictícias Myoshu e Yutei, defendeu, em um jogo de perguntas e respostas, o cristianismo, enquanto refutava o budismo e o *Shintō*.⁹⁴

A trajetória de Fukan e, em especial, suas obras, serão trabalhadas no próximo capítulo detalhadamente. A esta altura, vale ressaltar o foco da atividade missionária, voltado não apenas à catequização de monges e outros indivíduos ligados, de alguma forma, às religiões praticadas no Japão. Tornou-se importante para os inicianos conhecer as obras japonesas e estudá-las, aprimorando e edificando o arcabouço doutrinário da Companhia, de seus membros e de seus aspirantes, a exemplo das contribuições dos inicianos Henriques e Nobili.

A abordagem dos jesuítas, visando à conversão das elites e, consequentemente, de seus subordinados, surtiu resultados numéricos à Companhia desde os tempos de Xavier até a década de setenta do século XVI. Estima-se que à época da chegada do padre visitador Alessandro Valignano⁹⁵ (1539-1606) ao arquipélago, 1579, o número de conversos passava dos cem mil, mostrando progresso no trabalho do superior da missão nipônica, Francisco Cabral (1529-1609).⁹⁶ Tal progresso, porém, levantava muitas questões quanto à eficácia da conversão e o conhecimento destes novos cristãos sobre a doutrina que seguiam a partir de então. O conhecimento tido pelos japoneses acerca do cristianismo, especialmente quando a conversão de um *daimyō* ocorria motivada por interesses pessoais desta figura, desejosa de estreitar os contatos com os comerciantes portugueses, mostrou-se superficial. Tendo conhecimento desta situação, Valignano passou a questionar a abordagem jesuítica perante a sociedade japonesa. Um dos principais pontos levantados foi a falta de adequação dos seus colegas ao cenário e aos hábitos encontrados na missão nipônica. A estratégia da acomodação cultural não havia sido plenamente implantada, entre os membros da Companhia. Cabral, de acordo com Boxer, foi um opositor desta prática em solo japonês, negando-se a adequar os hábitos e

⁹⁴ BOXER, *The Christian Century...* Op. Cit., p. 151-156.

⁹⁵ De acordo com Célia Tavares, Alessandro Valignano nasceu em Nápoles em 1539. Estudou direito em Pádua, completando o doutoramento com 19 anos. Valignano ingressou na Companhia de Jesus aos 27 anos, tendo sido, em 1573, designado ao cargo de visitador da Província Jesuítica da Índia. Foi também visitador do Japão e da China. Segundo Tavares, “foi o responsável por uma série de deliberações e sistematizações da estrutura administrativa da ordem, tendo contribuído também para a consolidação das missões no Japão e na China, para onde foi em várias expedições”. Faleceu em Macau em 1606. Ver: TAVARES, Célia. *Alessandro Valignano: “o progresso” da Companhia de Jesus nas Índias Orientais*. Londrina, ANPUH XXIII Simpósio Nacional de História, 2005, p. 2-4.

⁹⁶ Francisco Cabral nasceu nos Açores, em 1533. Partiu para a Índia em 1550, após completar seus estudos em Lisboa, juntando-se à Companhia de Jesus em Goa em 1554. Chegou ao Japão em 1570, onde atuou no cargo de Superior da missão até 1581. Faleceu em Goa em 1609. Ver: CORREIA, Pedro Lage Reis. “Francisco Cabral and Lourenço Mexia in Macao (1582-1584): Two Different Perspectives of Evangelisation in Japan”. In.: *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, número 15. Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 2007, p. 47-77. Ver: BOXER, *The Christian Century...* Op. Cit., p. 192.

modos europeus à realidade japonesa, adepto de um modelo mais ortodoxo de catequização.⁹⁷

Os ares mudaram para a missão cristã do Japão com a chegada de Valignano, que repensou o método de inserção dos jesuítas na sociedade, bem como as práticas de conversão, pautando-os no modelo de acomodação. Esta estratégia teve como principal preceito a máxima adaptação possível dos jesuítas ao modo de vida japonês, o que significou, na prática, um conhecimento mais amplo da hierarquia japonesa, os usos do idioma, reverências, comidas, vestimentas, dentre outros aspectos. Em sua obra de 1583, *Sumário das Coisas do Japão*⁹⁸, Valignano atribui a dificuldade em manter a unidade na Ordem nipônica a três razões: “a primeira é que a diferença entre os japoneses e os europeus é tão grande que parece não ser acidental, mas intrínseca e inata, ainda que natural, (...) eles não concordam em questões práticas, pois os japoneses são guiados por seus próprios padrões, que são tão contrários aos nossos que não podemos esperar nunca entendê-los. Da mesma forma, os dois grupos falham em concordar em questões de sentidos. Em comidas, assim como em músicas e instrumentos músicas, em saboreio ou em odor, a contrariedade entre eles é tão grande que o que delicia a um, enoja o outro”.⁹⁹

Este trecho do capítulo dezesseis do *Sumário* representa a argumentação norteadora da estratégia de acomodação. Para “atingir” os japoneses, os jesuítas deveriam, primeiramente, visualizar suas práticas e posturas. Para Valignano, agir com base nos costumes europeus, exclusivamente, não aproximaria a Companhia daqueles que tencionavam converter ou manter dentro da Ordem. A unidade almejada pelo visitador é tida como principal ponto para o avanço da evangelização. A partir daí, pode-se entender as mudanças que a ação jesuítica teve, uma vez que Valignano

⁹⁷ Ibidem, p. 223-224.

⁹⁸ Amplo relatório acerca da missão jesuítica no Japão, escrito para o superior geral das missões, em Roma, em 1583, após Valignano ter deixado o arquipélago. Seu *Sumario* tem por objetivos incentivar recursos de Roma à missão japonesa e traçar outras estratégias de evangelização, com vistas à formação do clero nativo e à reeducação dos missionários.

⁹⁹ VALIGNANO, Alessandro. *Sumario de las Cosas de Japon [1583]*. Editado por José Luis Alvarez-Taladriz. Monumenta Nipponica Monographs, no. 9. Tokyo, Sophia University Press, 1954. Apud BARY, Theodore de, GLUCK, Carol, TIEDMANN, Arthur E. *Sources of Japanese Tradition, Volume Two – 1600 to 2000, Part One: 1600 to 1868*. New York, Columbia University Press, 2006, p. 138. Tradução livre do inglês: *The first is that the difference between the Japanese and the Europeans is so great that it appears to be not acidental but intrinsic and innate, as though founded in nature, inasmuch as the two groups generally disagree and diverge in their intelectual perceptions as in their corporal sensations to such a degree that what appears good to the ones fails to content the others. (...) Likewise, the two groups fail to agree in matters having to do with the senses. In food as in song and instrumental music, in savor as in odor, the contrariety between them is so great that what delights the ones disgusts the others. In the presence of so much natural contrariety, unity is difficult.*

afirmava que “não podemos desperdiçar nossos trabalhos e seus frutos por não querermos nos acomodar [aos japoneses]”.¹⁰⁰ Na prática, este pensamento levou à gradual reeducação da Companhia de Jesus no Japão: os missionários residentes no arquipélago passaram a se vestir e a se portar como os japoneses; deveriam comer o que seus anfitriões comessem, uma vez que os hábitos carnívoros europeus consistiam em tabus para os nipônicos; aprender a postura e a linguagem utilizada para cada nível hierárquico daquela sociedade era também de suma importância. Valignano, em outras palavras, não visualizava as diferenças entre os povos como um entrave à unidade, mas como uma oportunidade para atingi-la, afirmando que a segunda razão “é a grande diferença em termos de comportamento”, de forma que “os japoneses são deliberados em seus negócios, nunca demonstram agitação ou raiva, mesmo quando estão muito ofendidos por dentro, não reclamam prontamente nem resmungam ou falam mal dos outros. (...) São muito inclinados a cerimônias e cumprimentos externos”. Os europeus, entretanto, para o padre, são “costumeiramente o inverso de tudo isso: apressados, irritados e francos, revelando rapidamente o que está em nossos corações, não tendo afinidades com todas estas cerimônias e cumprimentos externos”.¹⁰¹

A terceira razão para as dificuldades, de acordo com Valignano, “é a grande contrariedade no que concerne à boa educação e ao comportamento polido e de fato em todas as normas de conduta entre as pessoas. As cerimônias e cortesias atuais entre os japoneses são tão diferentes das nossas que não poderemos nunca entendê-las completamente, sendo que muitas das ações que consideramos como cortesias são, para eles, grandes descortesias”.¹⁰²

O abismo cultural entre europeus e japoneses era o principal fator, sob a ótica do visitante, para os entraves encontrados pela missão. Ao mencionar as diferenças básicas

¹⁰⁰ Ibidem, p. 141. Tradução livre do inglês: *We leave our countries and pass through so many hardships in order to come help the Japanese, we should not waste our labors and their fruit by not wanting to accommodate ourselves to them.*

¹⁰¹ Ibidem, p. 139. Tradução livre do inglês: *The second reason is the great difference in modes of behavior. The Japanese are deliberate in their dealings, so they never show agitation or anger even when they are highly offended on the inside, and they neither complain readily nor grumble and speak ill of others. They are very covert in their hearts. They are much given to ceremony and external compliments, and they endure much, biding their time until they can get their own back. We, however, communally are the reverse of all this: We are hasty, choleric, and frank, quickly reveal what is in our hearts, and are no friends of all these ceremonies and external compliments. That a particular mode of behavior should be natural and habitual to each group makes it harder to relinquish; thus the ones are loath to compose their differences with the others. This is anything but conducive to achieving unity.*

¹⁰² Idem. Tradução livre do inglês: *The third reason is the great contrariety that prevails in customs, in what is considered good breeding and polite behavior, and indeed in all norms of conduct between people. The ceremonies and courtesies current among the Japanese are so different from ours that we can never completely understand them, and many of the actions that we regard as courtesies are considered grave discourtesies by them.*

quanto ao modo de sentar, comer, beber e falar, refere-se diretamente ao desgosto por parte de muitos *daimyō*, especialmente, quanto à postura dos jesuítas. O respeito à hierarquia é uma das principais características do japonês do passado e dos dias de hoje, o que implica diferentes padrões de comportamento, postura e fala conforme a situação e o interlocutor. Para Boxer, era importante que “os padres japoneses se referissem às autoridades, *daimyō* e *samurai* respeitosamente, mas com cautela, uma vez que o excesso de educação faz, no Japão, mais mal ao ouvinte do que bem”.¹⁰³ A falta de conhecimento de muitos missionários até aquele momento era, para Valignano, uma barreira à evangelização, que conferiu aos membros da Companhia um julgamento negativo perante os nativos do arquipélago. O que se pode notar, ainda, é que o autor não estava apenas preocupado com a conversão em massa, mas também com o fortalecimento da relação e da união entre aqueles que efetivamente representariam a Igreja no Japão: jesuítas, de um lado, *iruman* e *dojuku*, de outro, o que demonstra o início da preocupação com a composição de um clero nativo.

Segundo Boxer, “em várias regiões e durante longo tempo a formação de um clero autóctone responsável esbarrou na oposição dos próprios missionários que deviam incentivá-la”.¹⁰⁴ A formação de um clero nativo mostrou-se lenta e conflituosa em diversas regiões do Império Português, sendo que, em algumas delas, como na África oriental, nunca veio a acontecer. No caso de Goa, Boxer aponta que “em meados do século XVII esse clero nativo já se tornara numeroso e bem estabelecido”, sendo reflexo de uma série de empreendimentos, como a fundação do seminário de Santa Fé (no qual Yajiro estudou) e a aceitação multirracial de alunos, ainda que raramente fossem ordenados jesuítas.¹⁰⁵ A experiência de evangelização na China, sob a influência da missão japonesa, foi iniciada em 1583, pelo jesuíta italiano Matteo Ricci (1552-1610), aplicando desde o início os princípios da acomodação, adaptando a catequização aos valores, à política e à cultura letrada chinesa. Ao longo do século XVII, entretanto, apesar do gradual avanço da missão, a resistência, por parte dos jesuítas europeus, em se formar um clero nativo chinês mostrava-se forte,¹⁰⁶ o que nos leva a compreender um ponto em especial destacado por Valignano, em seu *Sumário*: a necessidade de tratar os *iruman* da mesma forma que os irmãos europeus, respeitando-os e demonstrando a sua importância na missão. Tal fato, entretanto, não se concretizou. Boxer atenta para a

¹⁰³ BOXER, *The Christian Century...* Op. Cit., p. 213.

¹⁰⁴ BOXER, *A Igreja Militante...* Op. Cit., p. 12.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 23-26.

¹⁰⁶ PINA, Op. Cit., p. 67-69.

difficuldade e a necessidade vivida pela Companhia ao visar o desenvolvimento de um clero nativo, afirmando que foi a partir da substituição de Francisco Cabral pelo jesuíta Luís de Cerqueira, como primeiro bispo do Japão, que a estratégia proposta por Valignano foi efetivamente aplicada, o que resultou, mais tarde, na consagração de seminários para a educação e fortalecimento de sacerdotes japoneses.¹⁰⁷ A ascensão dos *iruman* na ordem mostrou-se mais lenta e menos frequente do que daqueles de mesmo cargo, mas de origem europeia.

Nos anos subsequentes à chegada do visitador, a Companhia teve grandes sucessos por conta da acomodação dos jesuítas ao modo de vida japonês, incentivando a postura e a polidez corrente entre os nativos, implementando hábitos alimentares que não agredissem à população. Até mesmo as residências dos jesuítas deveriam ser semelhantes às dos japoneses. Pode-se destacar a distância entre hábitos e padrões estéticos japoneses e europeus dos excertos de Fróis, que dizia:

As nossas mesas são altas e tem suas toalhas e guardanapos;
As dos japões taboleiros vruxados, quadrados, rasos, sem guardanapo nem toalha.

Nós assentamo-nos em cadeiras pera comer com as pernas estendidas;
Eles sobre os tatamis ou no chão com as pernas cruzadas.

Quanto em Europa são os homens amigos de doce,
Tanto os japões o são do salgado.

Nós bebemos com uma mão;
Eles sempre bebem com duas.

O nosso vinho é de uvas;
O seu é todo de arroz.

Nós estimamos cousas de leite, queijo e manteiga e tutanos;
Os japões abominam tudo isto e cheira-lhes muito mal.¹⁰⁸

Os reflexos da mudança na postura dos jesuítas, quanto aos costumes do dia-a-dia japonês, foram a maior aproximação das elites e a consequente conversão de grande parte dos seus súditos, trazendo um expressivo aumento numérico de fiéis no Japão de fins do século XVI. A abordagem dos *daimyō*, praticada desde o início da missionação no arquipélago, foi aprimorada com o tempo, estando os missionários nos anos oitenta daquele século melhor preparados em termos de etiqueta, postura e vestimentas para as ocasiões.

¹⁰⁷ BOXER, *A Igreja Militante...* Op. Cit., p. 36-37

¹⁰⁸ FRÓIS, *Tratado...* Op. Cit., p. 103-111.

Desde os anos cinquenta que muitos *daimyō* recebiam bem os jesuítas em suas terras e residências, o que não significava um interesse pelo povo europeu e/ou por suas práticas religiosas. O grande fator motivador da maioria dos *daimyō* para aceitar os jesuítas era a presença do *kurofune*¹⁰⁹ em seus portos, estimulando o comércio e o acesso a novas mercadorias, raras, valiosas e até desconhecidas para os japoneses, como as armas de fogo, enriquecendo famílias como Koteda, Ichibu, Ōmura, dentre outros. Não demorou para que os jesuítas aliassem este interesse aos seus, favorecendo as autoridades que permitissem a pregação em suas terras e, especialmente, aquelas que se convertessem. Esta prática, por sua vez, não foi exclusiva do Japão, podendo ser verificada até mesmo em tempos anteriores aos da Companhia de Jesus. A aproximação e a conversão motivada por fatores comerciais no Congo, entre os séculos XV e XVI, é exemplo disto. A presença de comerciantes portugueses naquele reino estimulou as elites locais não apenas a permitir a ação missionária entre seus povos, mas também, em diversos casos, a abraçar elas mesmas o cristianismo. Estes casos de conversões motivadas por questões materiais, refletindo o momento de guerra civil da região, mostraram-se, no entanto, superficiais e efêmeras ao longo do tempo, à medida que as autoridades locais passaram a abandonar a fé cristã conforme seus interesses políticos e comerciais mudaram.¹¹⁰

No Japão, dentre as estratégias de abordagem e conversão das autoridades, os jesuítas utilizaram não apenas o atrativo do *kurofune*, mas também a hábil manobra de casamentos mistos, relacionando lideranças conversas a pagãs, prática já conhecida e disseminada pelo Império Português. Neste ponto, como nos mostra Madalena Ribeiro, a experiência de Valignano fez diferença, quando, em 1592, na obra *Adições ao Sumário do Japão*, justificou o seu pedido de dispensa da proibição de casamentos mistos. Segundo o visitador, a obrigatoriedade de que cristãos casassem apenas entre si era difícil de ser posta em prática, por conta da pequena quantidade destes, em comparação à população geral do Japão, afirmando ainda que os casamentos mistos eram ótimas oportunidades para se promover a conversão de famílias ainda pagãs.¹¹¹

O fortalecimento dos laços com autoridades políticas e militares do arquipélago favoreceu em diversos momentos os esforços da Companhia de Jesus, a exemplo da

¹⁰⁹ 黒船, lê-se *kurofune*, significando literalmente “navio preto”, sendo a forma como os japoneses se referiam às embarcações mercantis portuguesas.

¹¹⁰ DORÉ, Andréa. “Atuações no Reino do Congo e na Costa da Pescaria”. In.: DORÉ, Andréa. LIMA, Luís Filipe Silvério. SILVA, Luiz Geraldo. *Facetas do Império na História*. São Paulo, 2008, p. 236.

¹¹¹ RIBEIRO, Madalena Teotónio Pereira. *A Nobreza Cristã de Kyûshû. Redes de Parentesco e Acção Jesuítica* (Dissertação de mestrado). Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 2006, p. 25-27

conversão do *daimyō* Ōmura Sumitada, cujo caso vale a pena analisar, por ter rendido não apenas um expressivo número de fieis à Igreja, mas também territórios. A interseção entre as trajetórias de Ōmura Sumitada e da Companhia de Jesus favoreceu a ambos os lados, tornando-se um emblemático exemplo do poder do contexto do *Sengoku Jidai* no estímulo da conversão e missão. Ōmura Sumitada, herdeiro “postiço”¹¹² dos domínios de Ōmura Sumiaki, encontrava-se moralmente fraco perante a população e seus vizinhos mais próximos, que consistiam no filho deserdado de Sumiaki e seus cunhados. Sua fraqueza militar e debilitada influência política e comercial sobre a região levaram-no à aproximação com os missionários jesuítas, que, à época, buscavam um porto favorável à fixação da Companhia bem como à recepção periódica dos mercadores lusos.¹¹³

Yokoseura, porto na região noroeste de Kyūshū, que estava sob o domínio de Ōmura Sumitada, passou a ser a partir de 1562 o principal centro comercial e religioso do cristianismo no Japão, por conta da aproximação do jesuíta Luís de Almeida ao *daimyō*. Não apenas a presença dos jesuítas na região foi assegurada, sob a proteção da família Ōmura, como iniciou-se um processo de conversão nas suas redondezas. O benefício, deste ponto de vista, era mútuo: o acesso de Ōmura aos produtos trazidos pelo *kurofune* estava garantido, da mesma forma que a segurança e liberdade dos missionários. No ano seguinte, a conversão do *daimyō* fortaleceu sua relação com a Companhia de Jesus, permitindo a ação missionária ao longo dos seus domínios, sob restrições como a não demolição de templos budistas e *Shintō*. Fróis descreve esta passagem, dizendo que:

Tornando-se o japão ao padre, lhe disse como VŌmuradono [Ōmura Sumitada] determinava de se fazer christão, se sua reverencia tivesse por bem conceder-lhe huma couza, a qual era que, dado que elle era senhor de suas terras e vassalos, tinha por superior a seo irmão maior Yoxitanda, rey de Arima, que era gentio e huma das principaes pessoas deste Ximo; e que por este respeito não podia logo queimar os pagodes todos, nem desfazer os mosteiros dos bonzos, mas que elle lhe prometia e dava sua palavra que não havia de ter nenhuma conta elles, e que, não os sustentando, elles hirião por sy mesmo desfazendo. O padre lhe respondeo que, com esta promessa e vontade de fazer tudo o que em sy fosse a seo tempo, que elle [o] baptizaria, se elle já estivesse bem instruído nas couzas da fé.¹¹⁴

¹¹² Segundo Benedict, no Japão era costume a adoção de um filho no caso de o casal não conceber um primogênito. O objetivo desta prática era manter o nome e os negócios da família. Ver: BENEDICT, Op. Cit., 151-153.

¹¹³ ELISON, Op. Cit., p. 127-133.

¹¹⁴ FRÓIS, *Historia de Japam, Volume V*, Op. Cit., p. 281-282.

Percebe-se, através deste trecho, que a partir do batismo do *daimyō* a presença de outras religiões em suas terras estava minada, ainda que não por uma via agressiva, demonstrando a consolidação da aliança entre europeus e a família Ōmura. Segundo Boxer, “as primeiras propensões jesuítas em destruir templos e queimar ídolos trouxeram a eles mais males do que bens, em longo prazo”, referindo-se principalmente as ações das primeiras décadas. O autor destaca ainda que foi a partir de finais dos anos 1580, apenas, com o primeiro édito de expulsão da Igreja, que a Companhia passou a compreender o impacto negativo daquela prática.¹¹⁵ Fróis continua seu relato, discorrendo acerca do batismo de Sumitada, dizendo que “posto elle [Ōmura Sumitada] de joelhos entre aquelles criados seos, que todos erão nobre, e alevantadas as mãos, com mais mostra de humildade que nenhum dos outros – e querendo o padre mandar chamar os portuguezes para que fosse mais celebrado seo baptismo, disse VŌmuradono que não era necessário, que bastava hum só para que fosse seo padrinho – e assim o baptizou, e lhe foi posto nome Dom Batholomeo. E também se baptizaram outros fidalgos que com elle vinhão, criados seos que já estavam instruídos nas couzas da fé”.¹¹⁶

Apesar deste evento, demorou ainda alguns anos para que o resto da família Ōmura fosse batizada. Ribeiro aponta que, apesar da conversão, o interesse do *daimyō* pelo cristianismo poderia ser nulo, sendo a maior motivação para a sua oficialização como cristão a concorrência comercial com outras autoridades políticas e militares do arquipélago.¹¹⁷

A proximidade entre Dom Bartolomeu – anteriormente Ōmura Sumitada – e os jesuítas fortaleceu-se ao longo dos anos 1570 e 1580. Como reflexo do *Sengoku Jidai*, os Ōmura e seus domínios foram atacados por *daimyō* vizinhos, o que acarretou na destruição das duas principais cidades da região: Ōmura e Yokoseura, em 1563.¹¹⁸ Os resultados obtidos não apenas para a Companhia de Jesus, mas também para os comerciantes portugueses, fizeram com que os jesuítas Cosme de Torres e Luís de Almeida visassem à cessão de outro porto por parte do “bom Rei de Bungo” à cristandade. Nagasaki, por sua excelente localização e acesso, chamou a atenção dos navegadores lusos e jesuítas, passando a ser, a partir de 1570, seu porto de chegada, recebendo diretamente os navios provenientes de Macau. Aquela terra inculta, pouco

¹¹⁵ BOXER, *The Christian Century...* Op. Cit., p. 228.

¹¹⁶ FRÓIS, *Historia de Japam, Volume V*, Op. Cit., p. 282.

¹¹⁷ RIBEIRO, Op. Cit., p. 52-54.

¹¹⁸ COSTA, João Paulo Oliveira e. “Nagasaki, Um Porto Cristão no País do Sol Nascente”. In.: *Os espaços de um império: estudos / Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses*. Lisboa, CNCDP, 1999, p. 213.

povoada, tornar-se-ia o principal foco da presença europeia no Japão com o passar dos anos, demonstrando a aliança entre o *daimyō* Ōmura Sumitada e os *nanbanjin*.

Foi a partir da concessão do porto de Nagasaki aos portugueses que sua presença em terras japonesas foi assegurada. Oliveira e Costa, a respeito deste porto, escreveu que “em 1570 a nau do trato ancorou na baía de Nagasaki e na primavera seguinte foram erguidos os primeiros bairros da nova cidade. Nascia assim, a cidade que passava a constituir o limite mais remoto das redes mercantis controladas pelos Portugueses na Ásia”.¹¹⁹ Elison aponta que o maior motivo para a doação de Nagasaki tenha sido o crucial suporte naval dado por portugueses em mais de um momento, ao longo da década de 1570, na defesa dos domínios de Ōmura, que visava garantir a aliança e a presença da nau em seus territórios:

Dom Bartolomeu, Senhor de Ōmura, e seu filho Sancho. Com respeito a muitas coisas que devemos aos Padres da Sociedade, faço a doação para sempre para a dita Sociedade e para seu Padre Visitador do assentamento de Nagasaki, com todos os territórios e terras aráveis entre seus confins, sem nenhuma exceção; e assim eu entrego de agora em diante estas posses. E ainda os ditos Padres da Sociedade podem colocar como capitão no lugar mencionado quem lhes agradar e remove-lo do seu cargo: e para quem eles selecionarem dou o poder, para que possa matar e exercer toda a justiça necessária para o bem do governo e da terra e para castigar aqueles que quebrarem as suas leis.

Também digo que para sempre o navio dos portugueses não precisará pagar pelo tempo que passar no dito porto, resguardando a mim o pagamento da tarifa deste e de todos os outros navios que chegarem ao dito porto, que será recolhido pelos meus oficiais; que ninguém invada de forma alguma envolvendo-se no exercício da justiça ou sobre o governo do dito lugar.

E da mesma maneira eu entrego para sempre para os Padres da localidade de Mongui, com todas as terras aráveis pertencentes ali. E como garantia de que nunca haja nenhuma mudança nas dita doação, mas que sejam validas perpetuamente, fiz este documento, assinado por mim e por meu filho Sancho, no vigésimo sétimo da quarta lua do oitavo ano de Tensho [9 de junho de 1580].¹²⁰

O caso dos Ōmura e a doação de Nagasaki tornam-se mais interessantes ao analisarmos os últimos anos da aliança entre o *daimyō* e os portugueses. A década de 1580 foi marcante para a história do cristianismo no Japão por uma série de eventos: a chegada de Valignano ao arquipélago, seguida por sua partida, bem como a escrita do seu *Sumário*; a implementação de uma nova tática de abordagem e conversão, por parte dos jesuítas; por fim, a ascensão de Toyotomi Hideyoshi. A forma como este evento afetou Ōmura Sumitada e, conseqüentemente, a presença cristã em suas terras, torna-se

¹¹⁹ Ibidem, p. 214.

¹²⁰ SUMITADA, Ōmura. *Doação de Nagasaki*. Apud ELISON, Op. Cit., p. 94-95.

compreensível a partir do seu édito de Hakata, de 1587, declarando a expulsão da Igreja Católica.¹²¹ Ao longo dos anos que antecederam a promulgação deste édito, não apenas o *samurai* Hideyoshi não perseguiu ou criticou a presença católica em suas terras, como, inclusive, tentou promover alianças militares com os navegadores *nanbanjin*, solicitando navios e armas para suas ambiciosas campanhas de conquista da Coreia e da China.

Percebe-se que o édito de Hakata, em si, não refletiu tão duramente sobre a presença católica, muito menos de comerciantes portugueses, no arquipélago em geral, por não ter sido cumprido à risca pelas autoridades da época, assunto que desenvolveremos em detalhes mais à frente. A declaração de Hideyoshi era estritamente voltada aos representantes da Companhia de Jesus e a seus apoiadores japoneses, criminalizando as ações missionárias. Neste sentido, a família Ōmura, visando à aproximação com o poder central, garantindo o seu nome nos novos ares políticos do Japão, abandonou o cristianismo, expulsando os jesuítas de suas terras, demolindo igrejas e, por fim, tomando a cidade de Nagasaki das mãos dos portugueses, retornando a sua administração aos seus conterrâneos. O interesse comercial permanecia com os *nanbanjin*, mas a retomada de Nagasaki marcou a cessão dos laços religiosos da família Ōmura com a Companhia de Jesus. Apesar desta medida, Nagasaki permaneceria por séculos ainda como um ponto de presença estrangeira, recebendo durante a Era Edo comerciantes holandeses. Vale ressaltar, ainda, que apesar do édito de 1587 e de toda a perseguição ao cristianismo que se verificou ao longo da primeira metade do século XVII, as marcas da ação missionária na região são, ainda hoje, visíveis, com pequenas comunidades cristãs que mantiveram vivos muitos dos ensinamentos jesuítas, adaptando-os ao seu modo de vida e desenvolvendo uma nova vertente daquela religião levada ao arquipélago por Francisco Xavier. Neste sentido, lançaram-se as raízes de uma vertente cristã japonesa chamada *Kakure Kirishitan*, sobre a qual tornaremos a falar no final deste estudo.¹²²

A postura da família Ōmura representou, no âmbito do Século Cristão, uma das fraquezas da ação missionária: a superficialidade da conversão e a sua efemeridade quando aliada a fins materiais e comerciais. Pode-se deduzir que o antigo Dom

¹²¹ Ibidem, p. 356-365.

¹²² Ver: TURNBULL, Stephen. *The Kakure Kirishitan of Japan*. Tokyo, Japan Library, 1998, p. 42-45. Neste estudo o autor levanta o histórico dos *Kakure Kirishitan*, ou, literalmente, “Cristãos Escondidos”, que consistem na seita cristã que se manteve viva no Japão mesmo após a expulsão portuguesa de 1640 e completa proibição do cristianismo.

Bartolomeu não adotou este nome por questões de fé, valorizando a Igreja, seus representantes e seus ensinamentos. O interesse do *daimyō*, e de sua família, era objetivo, simples e momentâneo, correspondendo à conjuntura da época em que viveu: armar-se, fortalecer-se comercial, política e militarmente, adquirindo, por fim, uma posição de destaque como *sengoku daimyō*.¹²³

À ocasião do édito de Hakata, como veremos, o exemplo dos Ōmura não foi uma exceção, mas um caso relativamente comum entre os *daimyō* apoiadores da Companhia de Jesus. Outras autoridades, entretanto, mantiveram-se fiéis até à centralização efetiva do poder político e militar do arquipélago, com Tokugawa Ieyasu, ou além destes eventos, o que os colocaria como inimigos do *Shōgun* e do Imperador.

Conclui-se que os avanços da Companhia de Jesus ao longo do primeiro meio século no Japão foram visíveis numericamente. Em termos da conversão de fiéis e verdadeira difusão do cristianismo no arquipélago, pode-se afirmar que aqueles que passaram pela conversão nas primeiras décadas da ação jesuítica, nem sempre aderiram à fé católica efetivamente, mantendo muitas de suas crenças e práticas nativas vivas paralelamente à catequização. Os esforços da Companhia de Jesus não foram capazes de se propagar pela maior parte do arquipélago, concentrando-se principalmente em Kyūshū e parte de Honshū (ver mapas 1 e 2), onde a perseguição à Igreja Católica, seus difusores e praticantes, foi mais feroz, a partir do início do próximo século. A conversão de autoridades políticas e militares, apesar de facilitar, não garantiu total liberdade de ação aos inacianos, uma vez que, mesmo em territórios sob a influência de *daimyō* cristãos os padres estavam proibidos de erguer cruzes ou outros símbolos da Igreja sem a permissão daqueles líderes.¹²⁴ Muitos jesuítas, que trabalharam em prol da catequização, teriam que deixar aquela terra em breve, outros, nela morreriam.

1.3 As batalhas pela centralização do poder e o início da perseguição ao cristianismo

Os avanços e muitas das barreiras enfrentadas pelos missionários europeus no arquipélago foram reflexos do cenário político e militar do Japão. Concomitantemente à dispersão dos jesuítas por Kyūshū e parte de Honshū, a luta pela autoridade entre os *daimyō* continuou centralizando, gradativamente, os poderes político e militar através da

¹²³ RIBEIRO, Op. Cit., p. 60-70.

¹²⁴ BOXER, *The Christian Century...* Op. Cit., p. 229.

tríade Oda Nobunaga, Toyotomi Hideyoshi e Tokugawa Ieyasu, em um processo que culminou com o fim do *Sengoku Jidai*, em 1603, marcando o início da Era Edo. Neste sentido, as ações jesuíticas estiveram, em muitos momentos, à mercê da instabilidade política japonesa, cujos desfechos afetaram drasticamente não apenas a presença da Igreja no arquipélago, mas as relações luso-nipônicas de forma geral.

Desde os primeiros anos da ação missionária que *daimyō* contestaram ações como a derrubada de templos e a conversão em massa, a exemplo dos Shimazu. Outros, entretanto, como os Ōmura e os Koteda, receberam bem os inicianos, motivados, conforme visto anteriormente, por interesses mercantis e militares, estreitando os laços não apenas com a Companhia, mas também com os navegadores lusos e seus *kurofune*, destacando-se no cenário de guerras e adquirindo prestígio perante as demais autoridades nipônicas. A instabilidade do *Sengoku Jidai* foi, para muitas famílias, uma forma de ascender política e socialmente. Todos os nomes que compuseram a tríade para a unificação comprovam este dado.

Oda Nobunaga (1534-1582) nasceu em uma família de pouco destaque, cuja ascensão foi possível através de alianças e prestação de serviços militares aos *daimyō* de Shiba, na província de Owari.¹²⁵ À época da morte de seu pai, Oda Nobuhide (1510-1551), Nobunaga já detinha destaque no âmbito militar em Owari, tornando-se general com um exército de aproximadamente três mil homens, o que marcou seus primeiros avanços sobre províncias vizinhas.¹²⁶ Em 1560, na batalha de Okehazama¹²⁷, o *samurai* fortaleceu sua presença como *Sengoku-daimyō*, derrotando as tropas do clã Imagawa e aumentando, conseqüentemente, seu poderio militar e zonas de influência. Nesta ocasião, iniciaram-se os primeiros contatos diretos entre os três líderes da unificação, uma vez que Toyotomi Hideyoshi, inicialmente um *ashigaru*¹²⁸ a serviço de Nobunaga, ascendeu rapidamente na hierarquia militar. Por sua vez, Tokugawa Ieyasu – à época ainda sob o nome Matsudaira Motoyasu - lutou contra o clã Oda em Okehazama,

¹²⁵ MORTON, Op. Cit., p. 108.

¹²⁶ Ibidem, p. 109.

¹²⁷ Batalha ocorrida em 1560 entre os clãs Oda e Imagawa. O conflito ocorreu por conta da invasão de Imagawa Yoshimoto sobre a província de Owari, de Oda Nobunaga, rumo à cidade de Kyoto. A batalha, que durou dois meses, maio e junho, terminou com a morte de Yoshimoto em um ataque surpresa de Nobunaga. Ver: MORTON, Ibidem, p. 105-109. Ver: PATERSON, Paterson Les. *Oda Nobunaga: The Battle of Okehazama*. Boston, Jetlag Press, 2008.

¹²⁸ 足輕, lê-se *ashigaru*, significando literalmente “soldado à pé”, em referência aos soldados de baixo escalão dos exércitos japoneses entre os séculos XI e XIX, em oposição aos *samurai*, considerados soldados de elites, com a possibilidade de lutar montados à cavalos.

assegurando sua liberdade e soberania após sua derrota através de um pacto e aliança com Nobunaga.

Ao longo dos anos 1560 e 1570, o general continuou a luta pela expansão de seus domínios e aumento do seu prestígio perante aliados e oponentes, tendo sido o responsável pela nomeação, em 1568, de Ashikaga Yoshiaki como *Shōgun* e, também, pelo término deste governo, em 1573, depondo Yoshiaki por conta da sua inabilidade em exercer a liderança das províncias.¹²⁹ Sobre estes eventos, Asao Naohiro escreveu que “[em 1573] Nobunaga finalmente tirou o *Shōgun* de Kyoto. Obteve assim o poder para nomear uma nova era para a corte japonesa, Tensho, a era da ‘Justiça Celestial’. O *Bakufu* Muromachi, que durou por mais de 230 anos desde os tempos de Ashikaga Takauji, chegou assim ao fim.”¹³⁰

Os feitos do “hábil general”, nas palavras de Naohiro, foram narrados também por Luís Fróis, que demonstrou através das palavras a proximidade entre a Companhia de Jesus e o *daimyō*:

Foi filho segundo de hum tono que era senhor de dous terços do reino de Voari. Seria de idade de 337 annos quando começou a governar a Tenca, homem de mediana estatura, delgado de corpo, de pouca barba, a voz muito entoada, e em extremo belicozo e dado ao exercício militar; ambiciozo de honra, severo na justiça, não deixava passar sem castigo offensa que se lhe fizesse; algumas obras usava de humanidade e mizericordia; dormia pouco e madrugava muito, não era cobiçozo, mui secreto no que determinava, sagacíssimo em ardis de guerra; (...) arrogante em sua opinião, a todos os reys e príncipes de Japão desprezava e lhes fallava por sima do hombro como a servos inferiores; obedecido como senhor absoluto, magnânimo e paciente quando lhe era adversa a fortuna na guerra, homem de bom entendimento e claro juízo. (...) ¹³¹

A partir da citação acima, Fróis fez muitas menções a Nobunaga, descrevendo não apenas seu perfil físico e até psicológico, mas também suas ações perante outros *daimyō*, destacando o projeto expansionista do general. Além disto, outro aspecto do *samurai* mereceu destaque na obra do jesuíta: sua repulsa às seitas budistas, em especial à Ikko, alegando a corrupção de seus líderes e manipulação de seus seguidores. Quanto a esta postura, Fróis disse que Nobunaga era “desprezador de todo culto e veneração dos Kamis e fotoques, e de todos os agouros e superstições gentílicas”¹³². Segundo Boxer, foi este “desprezo” do líder pelas seitas japonesas que propiciou sua aproximação dos

¹²⁹ MORTON, Op. Cit., p. 109.

¹³⁰ NAOHIRO, Asao. *The Sixteenth Century Unification*. In.: HALL, John Whitney. *The Cambridge History of Japan, Volume 4 – Early Modern Japan*. Cambridge University Press, 2008, p. 45.

¹³¹ FRÓIS, *Historia de Japam, Volume II*, Op. Cit., p. 239-240.

¹³² Idem.

inacianos.¹³³ Em suas terras, Nobunaga não apenas permitiu a presença e, posteriormente, a ação da Ordem, como também perseguiu a seita Ikko e seus representantes, o que resultou na derrubada de templos e gradual avanço dos jesuítas. Os interesses do *daimyō* pelos missionários, entretanto, resumiam-se ao acesso às mercadorias levadas pelos navegadores lusos, em especial às armas de fogo. Turnbull aponta que foi devido à implementação das armas de fogo entre suas tropas, aprimorando a técnica do “tiro contínuo”, que Nobunaga prevaleceu perante muitos dos seus inimigos, notadamente frente aos Takeda, que ainda em 1575, mantinham-se fieis à antiga “arte da guerra”.¹³⁴

Em diversas passagens da *História de Japam* os contatos entre o líder e membros da Companhia são narrados, demonstrando o estreitamento dos laços e a confiança mutuamente depositada. Na Páscoa de 1581, Fróis descreveu os contatos entre Alessandro Valignano e Oda Nobunaga, afirmando que o jesuíta visitou o *daimyō*, levando presentes, por “entender quanto importava o favor de hum senhor tão poderoso para honra e nome da christandade”.¹³⁵ Tendo o visitador chegado à cidade de Azuchi, residência do *daimyō*:

O mandou Nobunaga chamar dizendo que lhe queria mostrar a sua fortaleza, e mandou dous fidalgos para que à hida e vinda o acompanhassem, ordenando que fossem juntamente todos os Padres e Irmãos e dogicos [dojuku] que havia em caza, e mandou que lhe mostrassem primeiro por de fora as obras e depois por dentro (...). Ao sahir da fortaleza foi estranho o concurso da gente que apenas podião passar, e os christãos não cabião de alegria de verem seos Padres favorecidos e agazalhados com tanta honra e consolação sua.

Deteve-se alli o Padre Vizitador perto de hum mez, e feita a festa do Espírito Santo, se determinou hir vizitar a christandade que temos naquellas partes. E pedindo para isso licença a Nobunaga lha deo com palavras de grande amor, dizendo que fosse e mandasse seos pregadores aonde quizesse.¹³⁶

Pode-se destacar, a partir destes excertos, os reflexos positivos da aproximação entre missionários e líderes militares no Japão. Ainda que Nobunaga não tenha buscado

¹³³ BOXER, *The Christian Century...* Op. Cit., p. 134-135.

¹³⁴ De acordo com Turnbull, um dos maiores feitos de Oda Nobunaga, militarmente, foi a incorporação e difusão das armas de fogo entre seus exércitos, aprimorando a técnica do “tiro contínuo”, através do qual enquanto um grupo de soldados atirava, outro recarregava, criando uma rajada incessante de projéteis perante o inimigo. O sucesso desta técnica foi visível especialmente na batalha de Nagashino, de 1575, quando Nobunaga salvou as tropas de Tokugawa Ieyasu do cerco promovido pela família Takeda, que se mantinha ainda fiel à antiga arte da guerra, usando minimamente de armas de fogo em suas batalhas. Segundo o historiador, o caso de Nagashino é emblemático por demonstrar a superioridade bélica daqueles *daimyō* que aderiram às tecnologias levadas pelos *nanbanjin*. Ver: TURNBULL, Stephen. *Nagashino*, Op. Cit.

¹³⁵ FRÓIS, *Historia de Japam, Volume III*, Op. Cit., p. 254.

¹³⁶ Ibidem, p. 259-260.

a conversão, como fez Ōmura Sumitada, assegurou a presença e a atuação jesuítica em suas terras, garantindo os avanços do cristianismo nas regiões central e leste do arquipélago. De acordo com Naohiro, as liberdades concedidas aos padres, entretanto, eram, para o *daimyō*, parte das estratégias de centralização e consolidação do seu poder, dentre as quais estavam também o incentivo ao comércio, a regulação monetária e a melhoria de estradas.¹³⁷ Fróis classificou Nobunaga como “o mais próspero, rico e poderoso príncipe de todos os que lhe precederão em Japão: próspero pelo bom sucesso que sempre teve nas guerras”.¹³⁸ Apesar de suas habilidades técnica e estratégica, o general, “senhor do Miaco e da Tenca”,¹³⁹ morreu aos 49 anos, traído por um dos seus subordinados, Akechi Mitsuhide, que visava à ascensão de sua família ao poder.¹⁴⁰

A morte de Nobunaga trouxe reflexos imediatos para a Companhia de Jesus. Fróis descreve o cenário de massacres à população, por parte de Akechi e suas tropas, que buscavam matar todos os antigos servos de Nobunaga. Para os missionários, a reação imediata foi a fuga de Azuchi, que “parecia neste tempo hum retrato do dia do juízo (...), as vozes das mulheres, choros dos meninos, os clamores dos homens, a confusão e desatino do povo era couza lastimoza”.¹⁴¹ Ao receber notícias de Azuchi, o principal aliado e antigo servo de Nobunaga, Toyotomi Hideyoshi, apressou-se rumo ao cenário de guerra, acompanhado de suas tropas, visando pôr fim à revolta de Akechi. De acordo com Naohiro, enquanto a influência de Nobunaga cresceu na região leste, Hideyoshi, consolidava sua presença e autoridade no oeste e sul do arquipélago, rumando para Azuchi com vistas a “garantir [para si] o legado de Nobunaga”.¹⁴²

¹³⁷ NAOHIRO, Op. Cit. p. 41-45.

¹³⁸ FRÓIS, *Historia de Japam, Volume II*, Op. Cit., p. 256.

¹³⁹ FRÓIS, *Historia de Japam, Volume III*, Op. Cit., p. 256.

¹⁴⁰ NAOHIRO, Op. Cit., p. 45. Sobre a morte de Akechi Mitsuhide, Fróis dedicou as seguintes palavras: “O infeliz Aquechi escondendo-se, dizem que pediu a huns lavradores o levassem à fortaleza de Sacamoto e que daria huma copia de barras d’ouro. Elles o tomarão parece que por cobiça de lhe tomarem a catana [*katana*], e lhe derão huma lansada e cortarão-lhe a cabeça, mas não se atreverão apresentá-la a Sanxichidono [Nobutaka, filho de Nobunaga], mas outro homem lha apresentou. E assim, por lhe fazer mais honra, a quinta-feira seguinte trouxerão seo corpo e cabeça ao logar onde estavam as outras, onde elle tinha morto Nobunanga. E assim acabou tão miseravelmente o que teve animo para resolver todo Japão, mas não permitio Deos lograr-se da vida, depois de sua cruel traição, que onze ou doze dias, e morreo tão affrontozamente nas mãos de huns pobres e vis lavradores, que nem para elle por sua mão cortar a barriga, como costumão os fidalgos gentios fazer por sua honra em tal occazião, teve tempo. Antes depois ajuntando o corpo com a cabeça o mandou Sanxichidono crucificar nu fora da cidade do Miaco em huma estrada de muita passagem para alli ser visto de todos.” Ver: FRÓIS, *Ibidem*, p. 352-364. Neste texto, Fróis faz referência ao costume japonês conhecido por *harakiri* (腹切り), que consiste no suicídio em nome da honra, praticado especialmente pelos *samurai*, em gesto de coragem. Em casos de derrota em batalhas, o *harakiri* era praticado no intuito de evitar a morte pelas mãos do adversário ou a prisão.

¹⁴¹ FRÓIS, *Historia de Japam, Volume III*, Op. Cit., p. 346.

¹⁴² NAOHIRO, Op. Cit., p. 46.

A soma de forças entre o *daimyō* cristão Takayama “Justo” Ukon¹⁴³, Hideyoshi e o herdeiro legítimo da família Oda, Nobutaka,¹⁴⁴ resultou na supressão de Akechi e seus exércitos, desfecho atribuído por Fróis à fé de Ukon, que “confiado em Deos e intrépido na guerra, com a sua gente somente que seriam pouco mais ou menos mil homens, abriu as portas [da cidade de Yamazaki] e arremeteo a cometer o inimigo”.¹⁴⁵ A presença e a atuação dos cristãos, ainda de acordo com Fróis, “fizeram alli extrenua e valerosamente, porque não morrendo mais que hum só, cortarão mais de duzentas cabeças de gente nobre de Aquechi”.¹⁴⁶

O fim de Akechi dividiu o legado de Nobunaga entre seus maiores generais, tendo sido Hideyoshi o mais favorecido, que, segundo Morton, em aproximadamente um ano suprimiu as forças dos filhos de Nobunaga, consolidando sua posição como principal autoridade militar do arquipélago.

Assim como seu antecessor, Hideyoshi veio de uma família humilde de agricultores, tendo servido à família Oda como *ashigaru*. Desde que ingressou nas tropas de Nobunaga, teve rápido crescimento hierárquico, por conta de sua inteligência e habilidades, adquirindo a posição de general. Segundo Naohiro, “o talento no campo de batalha conferiu a Hideyoshi promoções adicionais, tornando-se, em princípios de 1580, um dos principais generais de Nobunaga”,¹⁴⁷ aproximando-se em 1585 da corte japonesa e adquirindo o título de *kanpaku*¹⁴⁸. Estrategicamente, o emergente líder

¹⁴³ Takayama Ukon foi um *samurai* e *daimyō* cristão. Converteu-se ao cristianismo ainda criança, por ocasião da conversão do seu pai, Takayama Tomoteru, adotando o nome Justo e ficando conhecido, entre os jesuítas, por Dom Justo. Durante os avanços de Oda Nobunaga e sua tolerância (e até aliança) com os cristãos, a família Takayama adquiriu prestígio e poder militar, dominando a região de Takatsuki, próximo a Osaka, e permitindo a conversão neste território, contribuindo para os avanços da evangelização. Com o édito de Hakata, de 1587, e o primeiro movimento anticristão do Japão, Takayama Ukon, diferentemente de outros *daimyō*, optou por manter-se fiel ao cristianismo, mesmo que isto lhe custasse terras e propriedades. Entre finais do século XVI e início do XVII, por conta do momentâneo esfriamento da perseguição, Ukon exerceu ainda seu poder e influência em Takatsuki, sendo obrigado, após o édito de expulsão da Igreja de 1614, a deixar o arquipélago onde nasceu. Chegou a Manila em dezembro daquele ano, acompanhado de aproximadamente outros trezentos cristãos que foram expulsos do Japão pelo *Bakufu* Tokugawa, onde faleceu pouco tempo depois. Ver: ELISON, Op. Cit., p. 103-141.

¹⁴⁴ Oda Nobutaka foi o terceiro filho de Oda Nobunaga. Tendo auxiliado seu pai desde finais dos anos 1560, Nobutaka gradualmente ascendeu como *Sengoku-daimyō*, o que, após a morte de seu pai, mostrou-se uma possível ameaça ao poder de Toyotomi Hideyoshi, que em 1583 forçou-o a cometer *harakiri*. Ver: MORTON, Op. Cit., p. 111.

¹⁴⁵ FRÓIS, Op. Cit., p. 359.

¹⁴⁶ Idem.

¹⁴⁷ NAOHIRO, Op. Cit., p. 45-46.

¹⁴⁸ 関白, lê-se *kanpaku*, significando literalmente “conselheiro do Imperador”, título adquirido por Toyotomi Hideyoshi, colocando-o à frente dos demais *Sengoku daimyō*. Esta qualificação era conferida diretamente pelo Imperador, reconhecendo a influência do *daimyō*. Apesar do prestígio conferido por este título, Hideyoshi não ocupava ainda a efetiva liderança política e militar do Japão, representada pelo título de *Shōgun*, uma vez que, segundo sua genealogia, não tinha ligações familiares com o primeiro *Shōgun*, Minamoto Yoritomo.

articulou o casamento entre sua irmã e outro notório *daimyō* que ascendeu militar e politicamente por conta de Nobunaga: Tokugawa Ieyasu. Assim, Hideyoshi fortaleceu sua ligação com a família Tokugawa ao invés de enfrentá-los, garantindo sua supremacia política no arquipélago.¹⁴⁹

As primeiras medidas do governo de Hideyoshi diziam respeito à afirmação do poder perante seus antigos e novos súditos, fazendo em “Vozaca [Osaka] huma fortaleza e cidade nova, que com vantagem excedessem em tudo ao que Nobunaga primeiro fez em Anzuchiyama [Azuchi]”.¹⁵⁰ A cidade de Osaka se tornou o principal centro político e militar do arquipélago, abrigando o *kanpaku* e estimulando, por sua importância, a evangelização por parte da Companhia de Jesus:

E sendo aquella cidade a principal de Japão, aonde concorrem os embaixadores de todos os reynos e aonde rezide ordinariamente grande número de fidalgos e pessoas nobres folgarão todos geralmente de frequentar nossa caza, huns por sua recreação, outros pela novidade da couza e uutilidade da doutrina, até que finalmente foi N. Senhor servido de dar princípio à conversão daquela terra, fazendo-se christãos pessoas muito nobres.¹⁵¹

A partir daí, o trabalho de missionação nos domínios de Hideyoshi se intensificaram, o que contrastou, mais tarde, com os objetivos e com o modo de vida do *kanpaku*, que tinha “em sua fortaleza de Ozaca grande número de mulheres (...) e todas juntas reconhecem superioridade à rainha mulher de Faxiba [Hideyoshi]”.¹⁵² Os avanços da Companhia levaram, em 1587, à promulgação do édito de Hakata pelo *daimyō*, que viu no cristianismo um entrave à legitimidade de seu poder. O seu título máximo, *kanpaku*, dependia diretamente da autoridade religiosa do Imperador e do *Shintō*, que, com a difusão da seita europeia, poderia estar ameaçado. Vale ressaltar, no entanto, que o édito é explícito quanto à expulsão da Igreja e seus representantes, visando ainda à manutenção do comércio luso-nipônico, o que reflete a natureza mercantil da própria cidade de Hakata.¹⁵³ Conforme Oka, Hakata foi, durante o *Sengoku Jidai*, uma das mais importantes cidades mercantis japonesas, sustentada pelo comércio da prata e com forte presença portuguesa. Diferentemente da maioria das províncias do arquipélago, ao longo dos séculos XV e XVI, principalmente, Hakata foi controlada por

¹⁴⁹ NAOHIRO, Op. Cit., p. 47.

¹⁵⁰ FRÓIS, *Historia de Japam, Volume IV*, Op. Cit., p. 94.

¹⁵¹ Ibidem, p. 95.

¹⁵² Ibidem, p. 98.

¹⁵³ OKA, Op. Cit., 119-125.

uma família de mercadores, os Shimai, e não por um *daimyō* voltando à guerra. Pode-se destacar a importância da presença lusa na região, o que impactou diretamente na redação do édito de 1587.

Percebe-se então que o édito surpreendeu a Companhia de Jesus, por proibir a sua presença e atuação, com a determinação, ainda, de um prazo máximo para que seus membros deixassem o Japão. Este texto marcou, quase quarenta anos após a chegada de Xavier ao arquipélago, o primeiro movimento oficial de perseguição ao cristianismo, ao enumerar que:

1. O Japão é a Terra dos Deuses. Que uma doutrina perniciosa seja difundida aqui do país País Cristão (Kirishitankoku) é muito indesejável.
 2. Abordar as pessoas em nossas províncias e distritos, convertendo-as em sectários [Kirishitan], destruindo os templos dos seus deuses e os templos de Budas é algo que não se ouviu entre as gerações anteriores. Ao passo que províncias, distritos, localidades e feudos são concedidos aos seus recipientes temporariamente, (...), confundir as pessoas comuns é miserável.
 3. No julgamento da Sua Alteza, é porque os padres amontoam paroquianos como bem entendem pelos meios da sua esperta doutrina que a Lei dos Budas está sendo destruída desta forma nos Arredores do Sol. Sendo isto miserável, os padres podem escassamente ser permitidos a permanecer em solo japonês. Em vinte dias a partir de hoje eles devem fazer seus preparativos e voltar para o seu país. Durante este tempo, que qualquer pessoa entre as pessoas comuns faça qualquer acusação desavisada contra os padres, isto será considerado miserável.
 4. O propósito do kurofune é o comércio, e isto é um assunto diferente. Com o passar dos anos e meses, o comércio deverá continuar em todos os tipos de artigos.
 5. A partir de agora e adiante, todos aqueles que não perturbarem a Lei dos Budas (mercadores, desnecessário dizer, ou quaisquer outros) são livres para vir do País Cristão e retornar. Sejam cautelosos com isto.
- Isto é tudo.

Tensho 15. VI. 19¹⁵⁴

As palavras de Toyotomi Hideyoshi no documento são duras e, ao mesmo tempo, permissivas. Apesar de demonstrarem o descontentamento daquela autoridade com a presença dos missionários, deixaram brechas à presença portuguesa e, inclusive, à Companhia de Jesus, declarando que o Japão estava aberto àqueles que não perturbassem a “Lei dos Budas”. Em outras palavras, não ocorreu neste momento uma séria perseguição, prisão e expulsão de jesuítas, muito menos de comerciantes portugueses. Quanto a estes, considerando o seu papel na cidade de Hakata e em outras províncias do arquipélago, o documento deixa clara a sua importância, o que manteve ativo o intercâmbio material entre os povos por muitas décadas à frente.

¹⁵⁴ TOYOTOMI, Hideyoshi. *Decree*. In.: BARY, Op. Cit., p. 145-146.

Os motivos principais, segundo o édito de Hakata, para a proibição do cristianismo eram a conversão em massa, a destruição de templos budistas e *Shintō* e, conseqüentemente, o enfraquecimento destas religiões, o que podemos confirmar através dos documentos jesuítas. Apossar-se de templos pagãos, adaptando-os em igrejas ou destruindo-os tornou-se prática corrente desde os tempos de Xavier no arquipélago, desagradando principalmente aqueles *daimyō* com menos contato com os europeus, incitando o sentimento anticristão.

Segundo Fróis, o “Quambacu, a quem o demônio tomou” foi o responsável pela maior e mais inesperada perseguição, dentre muitas outras, realizada até aquele momento. O autor continua, dizendo que:

Elle [Toyomi Hideyoshi] naturalmente hé do reino de Mino, filho de hum pobre lavrador, e ganhava sua vida sendo mosso de cortar lenha no mato, vende-la e sustenta[va]-sse com isso; e ainda agora não nega porque não pode, e diz que de pura pobreza andava vestido em humas esteiras velhas por não ter outra couza que pôr sobre sy, todavia tinha animo e era ardiloso. (...) E depoes que Nobunaga veio a conquistar aquelle reyno, por ser bom soldado e cavaleiro, o veio a acrescentar em renda e opinião em sua corte: mas como era de baixo sangue, quando passava a cavalo por alguns senhores principaes, descia e os outros fidalgos ficavão a cavalo.¹⁵⁵

Este trecho representa a mobilidade social japonesa verificada durante o *Sengoku Jidai*, na qual um camponês era capaz de se sobressair politicamente através das armas, situação, segundo Naohiro, rara nos períodos anteriores da história do Japão e difícil de imaginar durante a Era Edo.¹⁵⁶ Continuando, Fróis afirmou que:

[Hideyoshi] Hé homem de pequena estatura, de muito roim filosomia. Tinha seis dedos em huma mão, os olhos deitados para fora, de pouca barba, como os china; nunca teve filho nem filha. Sagaz, ardiloso, e quanto sua potencia, estado e riquezas se forão prosperando e augmentando, tanto sem comparação se tem acumulado nelle mayor numero de vícios e maldades: porque além de ser soberbo em supremo grão, de todos os seos e dos estranhos hé malquisto e raramente se acha quem não lhe tenha ódio. Nenhum conselho nem razão admite e fora do que determina de seo próprio moto, não há pessoa nenhuma que se atreva a lhe dizer huma só palavra que discrepe de seo gosto.¹⁵⁷

A imagem depreciativa de Hideyoshi é compreensível levando-se em conta os eventos que seguiram à sua ascensão. A fisionomia caricata do *kanpaku*, descrita por Fróis, demonstra a insatisfação dos jesuítas quanto à ação do líder militar, relacionando-

¹⁵⁵ FRÓIS, Op. Cit., p. 398.

¹⁵⁶ NAOHIRO, Op. Cit., 55-58.

¹⁵⁷ FRÓIS, Op. Cit., p. 398.

o e também suas ações ao demônio, em contraste com a descrição de Oda Nobunaga, por exemplo, que ressalta qualidades físicas e morais, ainda que este *daimyō* nunca tenha se convertido ao cristianismo. Por fim, o gênio ardiloso e intolerante de Hideyoshi completa o seu perfil, abrindo o caminho do jesuíta para descrever um pouco das perseguições e proibições à cristandade verificadas à época.

Chegarão estes dous homens tristes e enfadados com o recado que trazião, dizendo Quambacudono [kanpaku], além de outras muitas couzas que com grande ira e indignação dissera, mandou particularmente dizer ao Padre três. A primeira, qual hé a rezam porque vós outros fazeis [christãos] nesta terra de Japão da maneira que athé aqui os fizestes? Melhor fora que vos accomodareis aos bonzos das outras seitas, os quaes pregão em suas cazas e templos, mas não andão com tanta sede incitando a gente de huma parte para a outra que se fação de sua seita como vós outros. Pelo qual vossa seita, mais que pela via ordinária com que os religiosos bonzos de Japão procedem: e se não quiserdes fazer isto, podeis-vos todos tornar para a China. Eu mandarei tomar posse das cazas e igrejas do Miaco, Vozaca e Sacai, e vos mandarei dar o fato de nelas tendes. E se por não vir a nao da China este anno não tendes possibilidade para vos tornardes, nem despeza para o caminho, eu vos mandarei dar dez mil fardos de arroz, que valem perto de dez mil cruzados, com que vos torneis. – Mas todas estas promessas eram falsíssimas.¹⁵⁸

A ação missionária, proselitista, visando à conversão do maior número possível de pagãos ao cristianismo, é conflituosa, para Hideyoshi, com as demais seitas e práticas religiosas japonesas, tanto em termos de abordagem da população quanto em termos competitivos, levando à destruição de templos budistas e *Shintō*. Os preceitos cristãos, como a monogamia ou a crença no Deus único eram conflitantes com práticas do cotidiano, como o fato de Hideyoshi possuir diversas esposas, e principalmente como alicerces políticos e sociais, legitimadores das autoridades Imperial e do kanpaku. Conforme a difusão da religião europeia se deu entre as camadas mais elevadas, especialmente entre *daimyō*, aumentou o risco de Hideyoshi perder o seu reconhecimento perante outros líderes militares. Esta, entretanto, não era a única razão, segundo Fróis, para o descontentamento do “Quambacu”:

A segunda couza foi: qual hé a razão, porque vós outros comeis cavalos e vacas, sendo couza tão fora de rezão: porque os cavalos são feitos para os homens aliviarem seo trabalho nos caminhos, e para acarretarem o fato de servirem na guerra; e os boys para lavrarem as terras com eles, e são instrumentos para os lavradores cultivarem a terra; mas, se vós outros os comerdes, ficão os reynos de Japão defraudados destas duas ajudas, que para os homens são tão principaes. E se os portugueses que vem da nao da China também se não atrevem a viver sem comer cavalos e vacas, e vós com eles: eu, que sou senhor de todo Japão, mandarei cassar muitos veados, porcos

¹⁵⁸ Ibidem, p. 401.

monteses vivos, adibes, raposas, galinhas do mato, bugios e outros animaes, e os terei em hum viveiro para que vades comendo deles e não destruais a terra dos animaes necessários para o bem da republica e, quando não, antes não quero que a nao venha a Japam.¹⁵⁹

Esta crítica condiz com aquelas feitas por Valignano durante sua estada no Japão (1579-1583), que resultaram em normas e estratégias de acomodação e inserção na sociedade japonesa, descritas em seu *Sumário*. Através desta segunda razão, podemos fazer as seguintes indagações quanto à acomodação cultural no Japão: foram os métodos de Valignano efetivamente implementados pela maioria dos jesuítas, em todas as regiões alcançadas pela Companhia de Jesus? Ou ainda, teria a proposta do Visitador chegado tarde demais ao Japão? Quão substancial e visível foi a aproximação dos missionários à população japonesa? E, por fim, até que ponto as diretrizes traçadas por Valignano não ficaram restritas apenas aos membros da Companhia de Jesus, permitindo que comerciantes portugueses continuassem a infringir tabus e regras sociais japonesas? O *Sumário* foi escrito após a saída de Valignano do Japão, que, durante sua passagem pelo arquipélago, orientou os demais membros da Ordem e principalmente o superior da missão quanto à aplicação da acomodação, visando à aproximação entre jesuítas e japoneses por meio da comunicação, respeitando as formas de linguagem e a hierarquia nipônica, vestimentas, arquitetura e alimentação. Através de outras passagens de Fróis, há evidências de que a Ordem preocupou-se com as etiquetas necessárias quando em presença de autoridades japonesas.¹⁶⁰ Outros hábitos, especialmente os relacionados à vestimenta e alimentação dos missionários, estiveram passivos da não implementação, especialmente pela constante chegada de novos inacianos ao arquipélago.

A terceira: eu tenho sabido que os portugueses e os sioens e cambojas que vem a estas partes fazer suas fazendas, comprão grande numero de gente e a levão cativa para seos reinos, desnaturando os japões de sua pátria, de seos parentes, filhos e amigos, e isto hé couza insufrível. Pelo que o Padre faça que todos os japoens que athé agora se denderão, para a India e para outras partes remotas, seão restituídos a Japão; e quando isto nam for possível por estaremos longe em reinos remotos, ao menos os que agora os portugueses

¹⁵⁹ Ibidem, p. 402.

¹⁶⁰ Poz ali o Padre Organtino por entretanto dous Padres e alguns Irmãos para terem cuidado do seminário, e entre elles o Ir. Vicente, homem já de 40 anno – o qual de propóximo lhe mandou de Bungo o Padre Visitador antes de se partir – grande pregador, ensigne na fraze e elegância da língua, rezoluto e bem instruído nas seitas do Japão, para os ensinar: couza em extremo necessária aos nossos pregadores, para confutar nos argumentos os erros e falsas opiniões assim dos bonzos, como dos outros gentios. Este Irmão se occupou por algum tempo em os instruir nesta matéria e ensinar-lhes as razões que se trazem no cathecismo. Ibidem, p. 28.

tem comprados os ponhão em sua liberdade, e eu darei a pra que lhe custarão.¹⁶¹

Este ponto levantado por Hideyoshi, segundo Fróis, refere-se a uma questão de honra e desonra para os japoneses: o comércio dos seus semelhantes e a sua consequente escravidão. A princípio, poderíamos indagar quanto à afirmação do *kanpaku*, questionando a veracidade da transcrição de Fróis quanto aos motivos que levaram aquele líder à perseguição, entretanto, o próprio autor, em sua *Historia de Japam*, justificando cada um dos itens enumerados por Hideyoshi, afirma que

Quanto ao terceiro de comprar e vender os jappoens, que este era hum dos pontos principaes que o Padre trazia em huns apontamentos para pedir de mercê a Sua Alteza, que mandasse com muy rigurozas penas prohibir isto, porque realmente era grande discredito e abatimento de gente de tanto primor e honra, como são os jappoens, venderem-se huns aos outros, nem entre sy nem para fora de seos reynos; e que esta abuzão era somente propagada por estes nove reynos do Ximo e não pelas partes do Goquinai e do Bandou; e que bem de trabalho tinham padecido nossos Padres nesta matéria, trabalhando por impedirem esta venda e cativoiro; mas que o que principalmente era necessário, havia de ser a exhacta proibição dos tonos, senhores dos portos, onde vem os navios estrangeiros fazer suas fazendas.¹⁶²

Aos olhos da Companhia de Jesus, conforme o autor, a venda e compra de cativos japoneses era uma prática comum entre os comerciantes e abominada pelos missionários. A este documento, podemos ainda contrapor um texto de autoria anônima, mas proveniente do círculo do *kanpaku*, que enfatiza a questão da escravidão de japoneses como um dos principais pontos para o repúdio e perseguição do cristianismo.

(...) Em Goto, Hirado, Nagasaki e em outros lugares, eles [os padres] já subverteram os líderes com a abundância que veio com a chegada de cada navio nanban. Não apenas eles arrastam os membros de várias seitas para dentro de sua doutrina perniciososa; além disso, eles compraram muitas centenas de japoneses (homens ou mulheres, independentemente) para os kurofune, para onde foram levados com algemas de ferro nos braços e pernas e empurrados para o fundo [do navio], com torturas excedendo aquelas do inferno.¹⁶³

¹⁶¹ Ibidem, p. 402.

¹⁶² FRÓIS, Ibidem, p. 403.

¹⁶³ ANÔNIMO. *Kyūshū godōza-ki (Notas sobre a expedição de Kyūshū)*. Apud ELISON, Op. Cit., p. 124-125. Segundo Elison, acredita-se que o autor deste texto tenha sido Ōmura Yuko, um escritor profissional que trabalhava diretamente para Toyotomi Hideyoshi. Tradução livre do inglês: *In Goto, Hirado, Nagasaki, and in other places, they have already subverted the rulers with the abundance that came there with every nanbanjin ship's arrival. Not only did they drag the members of the various sects into their own pernicious doctrine; even beyond that, they bought up several hundred Japanese (men or women regardless) for the kurofune, where they were taken with iron shackles on arms and legs, and thrust down into the bottom hold, with tortures exceeding those of hell.*

A descrição do tráfico de japoneses neste documento é trágica e crua, demonstrando o nítido descontentamento do poder central do Japão. A esta altura, pode-se questionar se haveria alguma esperança de conciliação entre as duas partes, bem como uma aceitação, por parte das autoridades japonesas, quanto às práticas missionárias. Saliante-se aqui que as menções feitas aos navegadores e comerciantes lusos são, ainda, ínfimas, sendo os problemas enumerados por Hideyoshi diretamente relacionados à Companhia de Jesus. A presença do *kurofune* nos diversos portos japoneses foi responsável pelo rápido e visível enriquecimento de muitas autoridades políticas e militares do arquipélago, o que, até às décadas de 1580 e 1590, pode ter ofuscado as vistas destes senhores da guerra quanto aos prejuízos socioculturais que poderiam estar relacionados à difusão do cristianismo.

A partir do édito de Hakata muitos jesuítas continuaram a se instalar no arquipélago e a exercer suas atividades missionárias, entretanto, as primeiras sementes oficiais anticristãs haviam sido plantadas pelo *kanpaku*, que – por estar focado na afirmação do seu poder sobre outros *daimyō* – não dedicou esforços à supressão dos inicianos. Apesar de ter conquistado Kyūshū, principal foco da missão jesuíta, recebendo na década de 1580 o reconhecimento de diversos *daimyō*, a batalha pela unificação e pacificação interna do Japão ainda não havia encerrado e é neste ponto que ocorre a maior colisão do poder central com a religião levada pelos *nanbanjin*.

Primeiramente, pode-se questionar: se o cristianismo, como uma crença externa ao Japão, estava gradualmente desagradando o poder central, como este convivia, há séculos, com o budismo e o confucionismo, levados ao arquipélago pelos chineses? A maior preocupação do governo de Hideyoshi, quanto ao cristianismo, e especialmente do *bakufu* Tokugawa seria a justificativa teórica dada à perseguição, o que iria muito além da destruição de templos japoneses, agressão a tabus socioculturais ou tráfico humano: o choque ideológico da doutrina cristã com o sistema político nipônico. À sua época, Hideyoshi não dispunha de um corpo teórico efetivo e convincente acerca desta “incompatibilidade” ideológica entre o Japão e o cristianismo, mas os riscos do proselitismo cristão para o *kanpaku* e a gradual delineação de sua legitimação já eram visíveis.

O budismo, que foi levado ao Japão e difundido pelos chineses entre os séculos V e VII, não apenas não conflitou com as autoridades centrais do arquipélago como corroborou para o fortalecimento do seu poder. Sendo praticada inicialmente pela corte japonesa, a religião indiana, levada pelos chineses, logo foi difundida entre as mais

diversas camadas da sociedade, desde camponeses e artesão até nobres guerreiros, sem oposição ao *Shintō*, que era a base política do Japão, conferindo à família real sua identidade e legitimidade ligada aos deuses. O sincretismo religioso possibilitado pela prática conjunta do budismo, do *Shintō* e, posteriormente, do confucionismo resultou na formação de uma identidade religiosa japonesa, visível através da sua capital espiritual, Kyoto, e da sua primeira capital política, Nara. Ambas as cidades possuem, de forma harmoniosa e complementar, elementos budistas e folclóricos japoneses, representando a prática conjunta das três religiões.

O cristianismo, contrariamente ao budismo, mostrava-se, através da conversão em massa e da destruição de templos antigos, uma seita exclusivista, na qual seu fiel deveria devoção única ao Deus cristão e à sua instituição, a Igreja Católica, o que, aos olhos do povo nipônico, poderia ser uma afronta não apenas à sua cultura, mas principalmente ao poder político e militar. Como vimos, muitos *daimyō* permitiram a entrada e a pregação missionária em suas terras, recebendo em troca as periódicas visitas do *kurofune* e incentivos mercantis. Agora, ao final do século XVI, quando o quadro político e militar do Japão chegava perto da estabilidade, muitos dos líderes e famílias outrora aliados dos *nanbanjin* retornavam sua lealdade ao *kanpaku* ou, pelo menos, ao Imperador, com vistas a posições de destaque e cargos de influência quando a unificação de fato ocorresse. Assim agiu a família Ōmura, que cresceu economicamente e atingiu uma posição de prestígio no cenário político através da aliança com os jesuítas, mas que, a partir do édito de Hakata voltaria atrás em suas concessões, expulsando os missionários de suas terras, permitindo a posse de Hideyoshi sobre a cidade de Nagasaki.

George Ellison questiona o conflito ideológico entre Japão e Europa da seguinte maneira: “poderia a intrusão do cristianismo ser encarada como um prelúdio para a invasão por forças cristãs?”¹⁶⁴ O decreto de Hakata é apenas uma das notas oficiais de Hideyoshi demonstrando o seu descontentamento com a presença e ação jesuítica, o que alarmou diversas comunidades cristãs e promoveu a dispersão de muitos jesuítas entre as terras daqueles que sabiam ser seus verdadeiros aliados. Valignano, após desembarcar naquela terra novamente, em 1590, deparou-se com um quadro completamente diferente daquele que deixara anos antes: por um lado, a promissora missão de conversão e catequização teve ótimos resultados e a cristandade japonesa

¹⁶⁴ Ibidem, p. 132.

contava agora com um número expressivamente maior de fieis, enquanto um corpo clerical japonês estava em fase de gradual desenvolvimento e fortalecimento; por outro, o cristianismo estava em vias de marginalização, perdendo o apoio daqueles cuja influência era de enorme importância para o progresso e sucesso da missão, os *daimyō* e o *kanpaku*.

Um dos motivos da segunda visita de Valignano ao Japão era o contato com Hideyoshi, levando presentes e o reconhecimento oficial do vice-rei das Índias sobre os avanços da sua autoridade e influência políticas. Entretanto, as notícias sobre o édito de Hakata surpreenderam o visitante, que tão logo inteirou-se da situação, adquiriu a função de embaixador da cristandade japonesa, a fim de tentar negociar aquele cenário com o *kanpaku*.

Segundo Fróis, Valignano foi bem recepcionado por Hideyoshi, que recebeu os presentes e ouviu seu visitante sobre o contexto em que os cristãos japoneses viviam. Em resposta à presença do visitante, o *kanpaku* enviou a seguinte carta, endereçada ao Vice-Rei das Índias:

Você me enviou uma carta de muito longe. Abrindo-a e lendo-a, sinto como se um incontável horizonte de milhas de mares e montanhas se abrisse perante os meus olhos.

Quanto ao conteúdo da sua carta, este império, que abrange mais de sessenta regiões, por muitos anos conheceu mais dias de desordem do que de paz. Por isso malfeitores fomentaram planos maliciosos, guerreiros provinciais uniram-se e a ordem da corte imperial não pôde se fortalecer. No início da minha vida, passei todos os meus dias e noites lamentando este estado. Estudei a arte de se auto cultivar, e as essências para governar um país, formulei profundos projetos e fiz planos para o futuro. Fundando-me nas três virtudes da humanidade, perspicácia e valor marcial, sustentei os guerreiros com afeto e tratei dos fazendeiros com compaixão. Retifiquei recompensas e punições, colocando o estado em um curso livre de perigos. Consequentemente, antes que muitos anos passassem, o reino está unificado e agora reside sólido como uma pedra. Não há uma terra estrangeira ou território que falhe em pagar tributo. Leste e Oeste, Norte e Sul: eu ordeno e eles obedecem. (...) ¹⁶⁵

¹⁶⁵ TOYOTOMI, Hideyoshi. *Letter to the Viceroy of the India*. In.: BARY, Op. Cit., p. 147. Tradução livre do inglês: *You have sent me a letter from afar. Opening it and Reading it, I feel as though a vista of myriad miles of seas and mountains had opened before my eyes. As your letter intimates, this empire, which comprises more than sixty regions, for many year knew more days of disorder than of peace. Hence evildoers fomented foul plots, provincial warriors banded together, and the imperial court's orders could not be enforced. In the prime of my life, I spent all my days and nights deploring and lamenting this state of affairs. I studied the art of self-cultivation and the essentials of governing the country, formulated deep designs and made plans for the future. Founding myself in the three virtues of humanity, perspicacity, and martial valor, I nourished the warriors with affection and set the state on a safe course free of perils. Consequently, before many years had passed, the realm was unified and now rests solid as a rock. There is no foreign land or territory however distant that fails to offer tribute. East and West, North and South: I order and they obey.*

A primeira carta transmite a imposição de Hideyoshi como líder do Japão, reconhecido, segundo ele, inclusive por países estrangeiros. A descrição feita pelo *kanpaku* sobre a forma como ascendeu ao poder contrasta muito com aquela feita por Fróis. Sua ascensão e reconhecimento foi gradual, focada na confiança e compaixão para com seus guerreiros e camponeses. O texto de Hideyoshi é, sim, exagerado em certos aspectos, pois não apenas ele não era o líder supremo do Japão como havia ainda muitas províncias rebeldes ao seu grande poder. Podemos compreender, entretanto, a postura impositiva do *kanpaku* perante os *nanbanjin*, uma vez que a presença dos seus missionários poderia significar um golpe à sua legitimidade e influência. Na sequência, em seu documento, o líder continua a descrever a união e pacificação interna do Japão, expondo seus futuros planos de subjugar a China Ming, expandindo seu poder além dos mares japoneses. Só então, após a introdução acerca da sua posição política e militar, o *kanpaku* começa a entrar no mérito do seu contato com Valignano, dizendo:

(...) Nosso império é a Terra dos Deuses. (...) Na Índia, este funcionamento é chamado de Lei dos Budas (Buppo); na China, o Caminho dos Sábios (Judo); nestes Precintos do Sol, é chamado Caminho dos Deuses (Shintō). Conhecer o Caminho dos Deuses é conhecer a Lei dos Budas e conhecer o Caminho dos Sábios também.

Enquanto os humanos estiverem ativos na sociedade, humanidade será o seu princípio básico. Não fosse por humanidade e retidão, um senhor não agiria como um senhor ou um subordinado como um subordinado. É aplicando humanidade e retidão que os laços essenciais entre senhor e subordinado, pai e filho, marido e esposa são aperfeiçoados e que o Caminho destas relações é estabelecido. Caso você queira aprender sobre os deuses e Budas em profundidade, peça-me amigavelmente e explicarei. (...) ¹⁶⁶

A explicação dada por Hideyoshi sobre os três pilares religiosos do seu país expõe a natureza japonesa de assimilar e adaptar valores e influências externas à sua realidade, criando a própria identidade cultural. A prática e o conhecimento acerca do budismo, do confucionismo e do *Shintō* não impedem a prática e a aceitação mútua destas doutrinas. Pelo contrário: para o *kanpaku* e todo o Japão, de forma geral, os preceitos embutidos em cada uma destas seitas apenas complementam uns aos outros,

¹⁶⁶ Ibidem, p. 148. Tradução livre do inglês: *Our empire is the Land of the Gods. (...) In India, this godlike functioning is called Law of the Buddhas (Buppo); in China, the Way of the Sages (Judo); in these Precincts of the Sun, it is called the Way of the Gods (Shintō). To know the Way of the Gods is to know the Law of the Buddhas and to know the Way of the Sages as well. As long as humans are active in society, humanity will be their basic principle. Were it not for humanity and rightness, a lord would not act as a lord or a subject as a subject. It is by applying humanity and rightness that the essential ties between lord and subject, father and son, and husband and wife are perfected, that the Way of these relationships is established. Should you want to learn about the gods and the Buddhas in depth, kindly ask, and I will explain.*

propiciando a compreensão sobre as estruturas sociais e políticas da terra que chama de “Precintos do Sol”. A concepção de Deus para os japoneses, através deste trecho da carta, mostra-se não apenas diferente, mas conflitante com aquela pregada pelo cristianismo, o que seria mais evidente nos anos subsequentes, quando o embasamento teórico da perseguição ganharia forças e seria amplamente divulgado pelo arquipélago. Podemos, por fim, chamar a atenção para a aparente tranquilidade da carta até o momento, que oferece, inclusive, uma explicação detalhada aos portugueses sobre os preceitos religiosos nipônicos. Este tom, entretanto, aparentemente tranquilo e explicativo, mudaria na última parte do documento.

Em terras como as suas, uma doutrina é ensinada excluindo-se as outras. Vocês então falham em reverenciar os deuses e Budas ou em distinguir entre senhor e subalterno. Ainda, vocês pretendem destruir a verdadeira lei através da sua doutrina perniciosa. (...)

Há alguns anos um notório grupo de padres veio a este país, a fim de transmitir a religião, entre homens e mulheres. Àquela época subjuguiei-os apenas a uma leve punição. No caso de eles voltarem a estas terras com suas intenções proselitistas, entretanto, extirpá-los-ei sem poupar um sequer. (...) Se vocês desejarem manter relações amistosas com esta terra, lembrem-se que os mares tem sido mantidos sem a ameaça de piratas, permitindo a mercadores que cheguem a quaisquer lugares entre nossas fronteiras. Pense a respeito.¹⁶⁷

Hideyoshi conclui sua carta em um tom ameaçador, atribuindo ao cristianismo e seus representantes à responsabilidade por quaisquer rupturas políticas ou comerciais que o Japão viesse a impor aos navegadores lusos, demonstrando o descontentamento com o proselitismo jesuíta, sua difusão e seu caráter, excludente em relação a outras doutrinas. Segundo Elisonas, a gradual penetração da religião europeia entre as elites japonesas foi um dos principais fatores motivadores das decisões de Hideyoshi, que não era capaz, à época, de manter um rígido controle sobre todos os portos japoneses, o que possibilitava ainda a entrada de mais missionários no arquipélago.¹⁶⁸ A desobediência dos jesuítas ao seu édito de 1587, bem como a influência destes perante diversos *daimyō*

¹⁶⁷ Idem. Tradução livre do inglês: *In lands like yours, one doctrine is taught to the exclusion of others, and you are unaware of the Way of humanity and rightness. You therefore fail to revere the gods and Buddhas or to distinguish between the lord and the subject. Instead, you seek to destroy the True Law by means of a pernicious doctrine. (...) Some years ago that notorious group, the Bateren, came to this country, seeking to bedevil and cast a spell on religious and lay folk, men and women alike. At that time I subjected them to only some slight punishment. Were they to return to these parts with the intention of proselytizing, however I shall extirpate them without sparing any of their ilk, and it will then be too late for the gnashing of teeth. Should you have desire of maintaining friendship with this land, however, the seas have been rid of the pirate menace, and merchants are free to come and go anywhere within these borders. Think this over.*

¹⁶⁸ ELISON, Op. Cit., p. 359.

fizeram com que o *kanpaku* prendesse alguns dos membros da Companhia de Jesus e ordenasse pela destruição de algumas igrejas.

O cenário que se desenhava, a partir de Hideyoshi, para a cristandade japonesa se intensificaria negativamente até 1597, quando o *kanpaku* ordenou a primeira perseguição oficial aos praticantes do cristianismo, executando publicamente, naquele ano, aqueles que seriam lembrados como “os vinte e seis santos do Japão”, no martírio de Nagasaki, o principal centro da religião cristã em solo japonês. Ressalta-se, através deste evento, que pela primeira vez no Século Cristão não apenas missionários foram perseguidos e mortos, mas também japoneses praticantes da doutrina europeia. Ações de perseguição como a de 1597 demorariam a se repetir por conta do adocimento do *kanpaku*, seguido por sua morte, que levou o Japão a seu último e decisivo momento de centralização do poder.

Sendo o herdeiro do *kanpaku*, Toyotomi Hideyori, ainda muito jovem para assumir o papel do pai, um dos seus mais proeminentes generais, Tokugawa Ieyasu, assumiu a tarefa de pacificar as últimas oposições à centralização do poder, comprometendo-se a exercer a função de *daimyō* regente até que Hideyori tivesse idade e habilidade suficiente para governar.¹⁶⁹

Ieyasu, como veremos a seguir, viria a ser um dos maiores perseguidores do cristianismo no Japão, fundando uma linhagem de supressão e proibição da seita europeia. Suas ações, entretanto, tomaram força apenas a partir de 1614, sendo parte de um amplo planejamento de centralização do poder e pacificação interna. Ieyasu, seus assessores e seguidores, trabalharam a favor da centralização indo além das armas, buscando embasamentos teóricos que justificassem suas medidas e fortalecessem o poder do novo *Bakufu*, que foi fundado oficialmente em 1603. Neste cenário de busca pela legitimação do seu poder, Ieyasu encontrou em apóstatas, europeus e japoneses, as justificativas que precisava para empreender com severidade a perseguição, o martírio e a expulsão da Igreja e de seus representantes, criando um sistema de inteligência e propaganda anticristã focado em construir e difundir a “incompatibilidade” ideológica entre o cristianismo e o *Bakufu*.

¹⁶⁹ Ibidem, p. 369-370.

CAPÍTULO 2 – FABIAN FUKAN E O CHOQUE ENTRE O CRISTIANISMO E O BAKUFU

2.1 O início da Era Edo: a calmaria antes da tempestade e a produção da obra

Myotei-Mondo

Desde a chegada de Francisco Xavier ao arquipélago japonês, em 1549, a Companhia de Jesus passou por momentos difíceis quanto à conversão das populações locais e, mais especificamente, das lideranças. Seus avanços durante o século XVI foram visíveis em termos numéricos, especialmente com a difusão da prática da acomodação cultural entre os inacianos. A Igreja Católica fundou raízes no Japão daquele período, penetrando entre as elites políticas e militares, os *daimyō*, e, principalmente, entre os estratos mais baixos da sociedade. De uma seita cuja principal divindade foi apresentada, num primeiro momento, como *Dainichi*, que errônea e perigosamente se confundiu com o budismo, o cristianismo passou a se diferenciar nas regiões de Kyūshū e Honshū, com o desenvolvimento de um corpo doutrinário adaptado às particularidades regionais e voltado se ao fortalecimento da conversão, que, por muito tempo, foi motivada por fatores mercantis e estratégicos.

O fortalecimento do cristianismo em solo japonês, formando um clero nativo, estava, para Valignano, diretamente relacionado ao sucesso da conversão e da missão como um todo. Desde os primeiros anos da ação missionária que os *dojuku* exerceram importante papel como mediadores culturais entre os inacianos e o povo japonês, atuando majoritariamente como intérpretes e ajudantes dos missionários, responsabilizando-se, com o passar do tempo, até mesmo por pregações públicas e conversões, ainda que detivessem baixo reconhecimento dentro da hierarquia da Companhia. As limitações dos jesuítas quanto ao idioma japonês tornaram imperativa a ação dos *dojuku*, que atuaram como tradutores de catecismos, ajudantes em rituais funerários e hospitais, dentre outras funções.¹

Dentre a Ordem Jesuíta, priorizou-se a presença dos *dojuku* provenientes de famílias nobres, o que, para os missionários, facilitaria o processo de pregação e conversão. Ainda com vistas a este objetivo, valorizaram-se os *dojuku* com melhores

¹ LEÃO, Jorge Henrique Cardoso. *A Arte de Evangelizar: jesuítas, dojokus e mediações culturais no Japão (1549-1587)*. Dissertação de Mestrado. São Gonçalo, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2010, p. 87.

habilidades linguísticas, conhecedores de escrituras religiosas nipônicas, bem como da cultura popular de forma geral. Apesar da sua importância na difusão do cristianismo, apenas em 1592 os *dojuku* foram incorporados à Companhia de Jesus, refletindo o momento de criação de seminários para a formação do clero autóctone.²

Alguns dos *dojuku*, apesar de não terem origens nobres, foram adotados pelos inicianos por conta de ligações com outras religiões praticadas no Japão. Esse foi o caso de Fabian Fukan, que, acredita-se, ingressou na Companhia em 1583, como *dojuku*, tendo sido, até então, um monge zen budista. Os registros acerca desta figura resumem-se a uma pequena parcela do epistolário jesuíta, aos escritos anticristãos que se difundiram no Japão a partir da década de 1630 e às suas próprias obras. A importância de Fukan, entretanto, está não apenas na fase *dojuku* de sua trajetória, mas no estudo comparativo entre os diversos momentos de sua vida, da conversão e batismo à apostasia, ocorrida após a reunificação do arquipélago sob a família Tokugawa, em princípios do século XVII. Pretende-se neste capítulo estudar o papel e a produção de Fabian Fukan nos distintos momentos de sua vida, analisando suas principais obras de caráter religioso, levando-se em conta seu arcabouço teórico e formações religiosas, bem como os contextos em que viveu e as dificuldades pelas quais passou durante os diversos períodos da perseguição japonesa ao cristianismo.

Fabian Fukan (ファビアン不干), que aparece na historiografia também como Habian Fukan (ハビアン不干), Habian Fukansai (不干斎巴鼻庵) ou apenas Fukansai (不干斎),³ nasceu em 1565 e morreu em 1621. Sua trajetória de vida contou com mudanças no âmbito religioso, tendo ingressado no zen budismo bastante jovem. Neste ambiente aprimorou seus conhecimentos linguísticos, entrou em contato com clássicos budistas e confucionistas chineses e adquiriu amplo arcabouço teórico sobre a configuração religiosa do Japão do século XVI, marcado pelo sincretismo religioso entre budismo, confucionismo e *Shintō*. Aos 18 anos, Fukan converteu-se ao cristianismo, acompanhando os jesuítas como um *dojuku* e, desta maneira, destacando-se por seu conhecimento e suas habilidades linguísticas, tendo aprendido latim e ensinado *nihongo* no colégio jesuíta de Amakusa⁴. Em finais do século XVI, Fukan

² Ibidem, p. 88.

³ Ver: PARAMORE, “Kiri. Early Japanese Christian Thought Reexamined: Confucian Ethics, Catholic Authority, and the Issue of Faith in the Scholastic Theories of Habian, Gomez, and Ricci”. In.: *Japanese Journal of Religious Studies*, 35/2. Nanzan Institute for Religion and Culture, 2008, p. 232.

⁴ 天草, Amakusa. Cidade na região de Kyūshū, sul do Japão. Foi um dos focos da ação jesuítica dos séculos XVI e XVII, a partir de 1569, com a ação do jesuíta Luís de Almeida. A província pertenceu ao

demonstrou seu potencial ao adaptar o clássico literário japonês *Heike Monogatari* (平家物語) a uma escrita ocidentalizada, sem o uso de ideogramas orientais, permitindo não apenas à Companhia de Jesus, mas a um público europeu iniciante no idioma japonês conhecer esta obra.⁵

Em 1586, Fabian Fukun ascendeu ao título de *iruman* na Ordem dos Jesuítas, permanecendo neste cargo até o início do século XVII. Após 1603, quando foi transferido para a capital espiritual do Japão, Kyoto, trabalhou junto aos missionários na conversão da população local, conflitando ideologicamente com um dos principais teóricos confucionistas do *Bakufu* Tokugawa, Hayashi Razan (林羅山). Em 1605, Fukun se dedicou à produção de sua principal obra, *Myotei Mondo* (妙貞問答), ou *O diálogo de Myotei*, que reflete diretamente sua formação pré-cristã e cristã, num embate entre estes conhecimentos e as práticas a eles relacionados. *Myotei Mondo* é tida pela historiografia como a principal obra japonesa acerca do cristianismo, demonstrando não apenas como o japonês poderia enxergar a religião europeia, mas também os métodos de conversão utilizados pela Companhia de Jesus e a formação dada àqueles que deveriam compor o clero nativo do arquipélago. Um dos objetivos desta obra é explicado pelo próprio autor, que visa “educar as mulheres japonesas quanto ao cristianismo (貴理志端) e seu pensamento (思考)”, uma vez que, por conta da organização familiar japonesa,⁶ muitas acabavam não tendo acesso às igrejas e/ou à educação católica.⁷

A organização da família japonesa tradicional, segundo Benedict, parte do princípio da definição de papéis para cada membro. Ao pai da família, cabiam as funções de educar-se e prover recursos à família; à mulher, as atividades de educar os filhos conforme suas posições e gerir os recursos providos pelo homem, administrando

daimyō cristão Konishi Yukinaga e contou com a criação de um colégio jesuíta na última década do XVI. Amakusa, como um dos focos do cristianismo no Japão, foi palco da rebelião de Shimabara, de 1637-38, em uma última tentativa da cristandade japonesa em se impor frente à perseguição infligida pelo *Bakufu*. Ver: BOXER, *The Christian Century...* Op. Cit., p. 362.

⁵ A adaptação feita desta obra por Fabian Fukun consistiu em uma escrita romanizada, apresentando as leituras dos ideogramas através do alfabeto ocidental e facilitando o contato de estrangeiros com a narrativa. Em sua apresentação, Fukun descreve a obra como uma versão “simplificada em uma linguagem popular, para aqueles desejosos de aprender a língua e a história do Japão”. Sobre a adaptação de Fukun daquela obra, ver: ELISON, Op. Cit., p. 145-147.

⁶ BENEDICT, Op. Cit., p. 43-68, 115-124 e 213-248.

⁷ Ao final de *Myotei Mondo*, Fabian Fukun explica que, “(...) através de um diálogo entre duas mulheres, pautado na razão, visei descrever e apresentar a doutrina cristã aos homens e mulheres do mundo de Deus (...)”, tradução livre do japonês de: FUKAN, Fabian. 妙貞問答. In.: ARIMICHI, Ebisawa. キリシタン書・拝耶書, 日本思想体系, Vol. 25. Tokyo, Iwanami Shoten, p. 180.

as finanças da casa e não tendo obrigação de se educar ou de manter contatos externos ao lar e à família. Também os filhos de um casal, de acordo com a antropóloga, possuíam obrigações bem definidas: ao primogênito, cabe a responsabilidade de carregar o nome da família adiante, casando-se e constituindo sua própria família sob o mesmo teto de seus pais, aos quais deve obedecer e honrar, tendo por obrigação, ainda, cuidar de ambos em caso de enfermidades ou velhice.⁸

Myotei Mondo, entretanto, por conta de seu detalhamento e refutação do budismo, do confucionismo e do *Shintō*, foi utilizada, segundo Monica Schrimpf, inclusive como catecismo entre os jesuítas, educando novos integrantes da Ordem e aspirantes aos cargos de *iruman* e, principalmente, de padre.⁹ A obra, que será estudada em detalhes à frente, demonstra a habilidade linguística de Fukan e seu conhecimento, levando-se em conta o contexto em que o autor viveu, acerca de importantes estruturas doutrinárias do cristianismo.

Apesar de sua devoção ao cristianismo desde 1583, Fabia Fukan se tornou um apóstata a partir de 1608. Abandonou a fé cristã e a Companhia de Jesus, retornando às práticas zen budistas em um momento em que, gradualmente, o descontentamento do *Bakufu* perante o cristianismo aumentava e levou à promulgação, a partir de 1613, de novos éditos de expulsão e proibição da Igreja em solo japonês, relembrando, com maior ferocidade, o édito de Hakata, de 1587. Em meio a estes eventos e pouco antes de sua morte, Fukan tornou a escrever acerca do cristianismo, em 1620. Esta última obra, intitulada *Ha Daiusu* (はだいうす、デウスを破却する), ou *Deus Destruído*, dedicada a criticar a religião europeia, refutava ensinamentos cristãos enquanto justificava a agressividade da perseguição pelo poder central. Seguindo o mesmo estilo dialógico, de perguntas e respostas, de *Myotei Mondo*, *Ha Daiusu* consiste em um diálogo entre o Fukan do passado, cristão, e o Fukan apóstata, no qual os principais alicerces do cristianismo são apresentados e refutados frente às demais religiões praticadas no Japão daquele período. Além do embate religioso, a obra traz a discussão entre os valores cristãos e as bases políticas, sociais e históricas legitimadoras do *Bakufu*, de forma a justificar a situação vivida pela cristandade japonesa da primeira metade do século XVII. As obras *Myotei Mondo* e *Ha Daiusu* encontram-se, hoje, disponíveis em japonês como parte do trabalho *Kirishitan Sho* (キリシタン書 Escritos Cristãos), do historiador

⁸ BENEDICT, Op. Ci., p. 45-49, 63-67.

⁹ SHRIMPF, Monica. "The Pro- and Anti-Christian Writings of Fabian Fukan. (1565-1621)". In.: *Japanese Religions, Vol. 33, No.1 & 2*. Kyoto, Center for the Study of Japanese Religions, July 2008, p. 39-41.

japonês Ebisawa Arimichi, enquanto, no idioma inglês, apenas *Ha Daiusu* está disponível, como anexo da pesquisa *Deus Destroyed*, de George Elison.

Fukan demonstra, através de suas obras, não apenas a formação do clero nativo e a ação proselitista do cristianismo no Japão, mas também as barreiras ideológicas impostas (ou construídas) frente aos avanços da religião europeia e de seus representantes. Este apóstata japonês tem sido estudado, hoje, por historiadores como Kiri Paramore, James Baskind e Monica Schrimpf, que tentam compreender o personagem e sua produção evitando a dicotomia Oriente *versus* Ocidente, priorizando uma análise que valorize o sincretismo religioso e a capacidade de Fukan de compreender o cristianismo relacionando-o ao seu local de origem e conhecimentos prévios. No Japão, desde o início do século XX até a Segunda Guerra Mundial, Fabian Fukan foi compreendido pela historiografia japonesa como um exemplo de homem que “abandonou o cristianismo em prol do Japão e sua cultura”,¹⁰ abordagem que reflete as inspirações imperialistas do período, enfatizando a dualidade e a oposição entre o Japão, de um lado, e o Ocidente de outro. Arimichi, por sua vez, compôs o quadro revisionista da historiografia japonesa, influenciado pela modernização do Japão pós-ocupação, visando ao estudo do cristianismo no arquipélago desprendendo-se das análises desenvolvidas durante o período imperialista.

Assim, as mudanças sofridas pela historiografia japonesa ao longo do século XX influenciaram o olhar dos pesquisadores acerca de Fabian Fukan, suas inspirações à redação de seus textos e os motivos que levaram o proeminente *iruman* a abandonar a Ordem dos Jesuítas. Se, por um lado, a historiografia do período imperialista japonês priorizou um olhar dicotômico entre Japão e o Ocidente, valorizando na figura de Fukan o “retorno às origens”, por outro, a partir de Arimichi, e também através de Elison, passou-se a levar em consideração uma análise menos pretensiosa, valorizando a documentação produzida, levantando questões pertinentes à organização da Companhia e como esta poderia afetar, naquele momento, a satisfação e a dedicação de seu clero nativo. A partir daí, levantam-se também questões quanto ao conhecimento de Fukan acerca do cristianismo e, principalmente, sua capacidade em aderir os sacramentos e à ideia de vida após a morte, levando-se em conta suas origens e formação religiosa pré-cristã. Em *Kirishitansho Haiyasho*, Ebisawa Arimichi afirma que “o alcance da compreensão de Fabian sobre o cristianismo, como visto em *Myotei Mondo*, chega à

¹⁰ PARAMORE, Op. Cit., p. 233-235.

concepção de um Deus criador sensível. A superficialidade de sua fé significou que ele não foi capaz de compreender o núcleo da doutrina da salvação através da crucificação. Acredito que esta foi a razão determinante para a sua apostasia”.¹¹

Entre 1603 e 1614, segundo Toby, as preocupações do *Bakufu* Tokugawa podem ser resumidas, principalmente, à pacificação interna do Japão, através dos esforços de submissão de famílias rebeldes à autoridade central e reapresentação da estrutura hierárquica japonesa, assegurando não apenas o poder de Tokugawa Ieyasu como *Shōgun*, mas também de seus descendentes, inaugurando e legitimando uma linhagem de poder que se encerrou apenas em 1868.¹² Para o pesquisador, os primeiros vinte anos do *Bakufu* Tokugawa foi um período de transição entre o *Sengoku Jidai* e a estabilidade da Era Edo verificada após a expulsão dos missionários do arquipélago entre 1639-40. O cristianismo não deixou de ser uma preocupação para o poder central desde 1603, início oficial do *Bakufu*, no entanto, a pacificação das províncias e o reconhecimento da autoridade e da linhagem do *Shōgun* dentro e, inclusive, fora do Japão, perante China e Coreia, tomaram o foco da camada dominante. A supressão ao cristianismo, assim, entraria nos planos do *Shōgun* apenas em um segundo momento, como uma consagração da base ideológica do *Bakufu* e uso da expulsão dos *nanbanjin*, em 1640, como fator de formação e fortalecimento da identidade japonesa.

Tokugawa Ieyasu, proveniente da província de Mikawa, ascendeu política e militarmente através do conturbado *Sengoku Jidai*, servindo, desde a década de 1560, ao *daimyō* Oda Nobunaga e, após a morte desta figura, em 1583, ao *daimyō* Toyotomi Hideyoshi, que ascendeu ao cargo de *kanpaku* e se tornou a maior autoridade política e militar do Japão até finais daquele século. Com a morte de Hideyoshi, em 1597, estabeleceu-se, entre seus generais,¹³ um governo regente em nome de Toyotomi Hideyori, filho do falecido *kanpaku* e jovem demais para liderar as campanhas e objetivos deixados pelo pai. De acordo com Naohiro, o *kanpaku* Toyotomi Hideyoshi exercia sua autoridade e seu poder frente aos demais *daimyō* através de dois conselhos, compostos pelos mais proeminentes generais e magistrados japoneses: os Cinco Mestres e os Cinco Magistrados. O grupo dos Cinco Mestres, encabeçado por Tokugawa Ieyasu,

¹¹ ARIMICHI, Op. Cit., 512.

¹² TOBY, Op. Cit., p. 23-46.

¹³ A trajetória dos três grandes *Sengoku daimyō*, Nobunaga, Hideyoshi e Ieyasu, tem aberto espaço, na historiografia, para a uma revisão dos conceitos japoneses de lealdade e honra entre *daimyō* e seus súditos, pontuando que o senso comum apresentado acerca destes temas consiste principalmente em uma construção dos séculos XVII e XVIII sobre a figura do *samurai*, no intuito de legitimar sua posição social e poder político. Ver: NAOHIRO, Op. Cit., p. 83-89.

optou, à morte de Hideyoshi, por um rompimento com a linhagem dos Toyotomi, no objetivo de centralizar o poder político e militar sob a família Tokugawa e estabelecer a estrutura política do *Bakufu*. Os Cinco Magistrados, liderados pelo *daimyō* Ishida Mitsunari, por sua vez, mantiveram-se leais à família Toyotomi e defenderam a legitimidade de Hideyori, objetivando a manutenção de um governo regente em seu nome. Desrespeitando este acordo, entretanto, Ieyasu, apoiado pelas famílias Hosokawa, Honda, Kyogoku, Ikeda, Katō, dentre outras, desafiou a regência, em uma disputa política que desembocou na batalha de Sekigahara, em 1600,¹⁴ cujo desfecho encerrou oficialmente o *Sengoku Jidai* e iniciou a *Edo Jidai*, ou Era Edo, marcada pela manutenção de Kyoto como capital espiritual e residência do Imperador e estabelecimento da cidade de Edo como capital política e residência oficial do *Shōgun*.¹⁵

A batalha de Sekigahara (関ヶ原の戦い), ocorrida em outubro de 1600, opôs as duas principais vertentes políticas de finais do *Sengoku Jidai*: aquele à favor da manutenção do poder sob a família Toyotomi, liderados por Ishida Mitsunari e a oposição, liderada por Tokugawa Ieyasu. A batalha, que teve como desfecho a supremacia militar dos Tokugawa e seus aliados, marca, para a historiografia, o início não oficial da Era Edo, já em 1600, quando Ieyasu começou a divisão das terras dos adversários derrotados entre seus aliados, selando laços matrimoniais entre sua família e as de possíveis opositores. A vitória dos Cinco Mestres, de acordo com Naohiro, levou à consagração do militarismo como via de governo para um país que, a partir das décadas seguintes, conheceria seu mais longo período de paz, mantida pela linhagem Tokugawa através de políticas pacificadoras e centralizadoras do poder, congelando a estrutura hierárquica japonesa e delimitando a “devida posição”¹⁶ de cada integrante daquela terra.

De acordo com Benedict, o conceito de “devida posição”, no Japão, norteou a organização social e política do país até, pelo menos, a Segunda Guerra Mundial, uma vez que, após este evento, em 1948, a nova Constituição, redigida com base na

¹⁴ Ver: BRYANT, Anthony J. *Sekigahara 1600: The Final Struggle for Power*. Nova Iorque, Osprey Publishing, 1995.

¹⁵ A Era Edo, ou *Edo Jidai* (江戸時代), que durou oficialmente de 1603 a 1868, consistiu no terceiro e último *Bakufu* do Japão até os dias atuais, iniciando-se dos espólios de Sekigahara e terminando com o advento da Restauração Meiji, ou *Meiji Ishin* (明治維新), que restaurou os poderes político e militar nas mãos do Imperador, sob influência direta dos Estados Unidos, Inglaterra e França. A Era Edo, é apresentada e discutida historiograficamente como o principal período de formação da identidade japonesa, por conta da política centralizadora do *Bakufu* Tokugawa e dos quase duzentos e cinquenta anos de paz interna e poucos contatos com o Ocidente, exclusivamente através de navegadores holandeses, nos portos de Nagasaki e Deshima. Para mais detalhes acerca dos contatos externos do Japão durante a Era Edo, ver: TOBY, Op. Cit. Sobre economia, política e formação da identidade japonesa durante a Era Edo, ver: HALL, *The Cambridge History of Japan, Volume 4 – Early Modern Japan*. Op. Cit.

¹⁶ Ver: BENEDICT, Op. Cit., p. 43-68.

Constituição Norte Americana, diminuiu teoricamente o abismo cultural e judicial existente entre os antigos estratos sociais. Assumir a “devida posição”, de acordo com Benedict, implica, para o japonês, ser capaz de reconhecer o seu papel na sociedade ou no ambiente em que se encontra, respeitando a superioridade e/ou exercendo o poder sobre aqueles que seriam socialmente inferiores. Tal conceito foi teoricamente delineado ao longo da Era Edo, através da literatura de legitimação da estrutura hierárquica japonesa, que conferiu maiores poderes à classe guerreira, ainda que o país vivesse em estado de paz e sua função pudesse ser, de alguma forma, questionada. Para a antropóloga, ainda, todas as relações sociais japonesas, desde o lar, passando por escolas ou ambientes religiosos, culminante politicamente, são norteados pelo senso de “devida posição”.

Para a história militar, Sekigahara foi um marco do Japão moderno, contando com a assimilação de elementos táticos e armamentos ocidentais àqueles produzidos na Ásia e, mais especificamente, no Japão. A superioridade tática e bélica de Tokugawa e seus aliados demonstra a importância dos contatos luso-nipônicos para o contexto vivido pelo Japão daquele período, uma vez que a disseminação e assimilação das armas de fogo foi, assim como em batalhas anteriores (Okehazama e Nagashino, por exemplo) crucial para o desfecho.

Após 1603, com a consagração imperial do título de *Shōgun* para Tokugawa Ieyasu, as primeiras medidas rumo à legitimação e centralização passaram a ser tomadas com base em dois preceitos a ele ligados: como *Shōgun*, seria o líder do estado *bushi*¹⁷ e exerceria o controle sobre a classe guerreira da sociedade japonesa; como regente do Imperador, a Ieyasu e sua linhagem foram atribuídos “o direito e a responsabilidade de governança nacional”, segundo Hall.¹⁸ O termo *bushi* ascendeu no Japão durante o *Sengoku Jidai* e se fortaleceu teoricamente durante a Era Edo. Seguindo este termo, como medida centralizadora do poder e legitimadora da classe guerreira, o *Bakufu* Tokugawa promoveu a definição e propagação do termo *bushido* (武士道 Caminho do Guerreiro), que consistiu em uma base teórica acerca do *samurai*, seu modo de vida e obrigações como servo do Estado e de seu *daimyō*. Liderar o estado *bushi*, de acordo com Hall, significou mais do que ter o poder das armas, para o *Bakufu* Tokugawa, e consistiu em desenvolver, limitar ideologicamente os alicerces deste estado e subordiná-lo à autoridade do *Shōgun*, acima dos *daimyō*. Em outras palavras, os poderes político e

¹⁷ 武士, lê-se *bushi*, significa “guerreiro”. Ver: HALL, Op. Cit., p. 128-182.

¹⁸ Ibidem, p. 156.

militar, em oposição ao que ocorreu com a família Ashikaga, estavam assegurados na figura do primeiro *Shōgun* Tokugawa, que, a partir daí, focou seus primeiros esforços no fortalecimento e reconhecimento do seu papel, para dentro e fora do Japão.

Para aqueles que se opuseram diretamente à nova autoridade central, coube a morte, a perseguição e/ou o exílio, como foi o caso de Konishi Yukinaga, que, além de questionar a legitimidade do poder Tokugawa, era cristão e se recusou a abandonar a fé católica. Yukinaga, *daimyō* de Higo, em Kyūshū, foi forte apoiador da missão jesuítica, tendo recebido o batismo, em 1583, por conta da anterior adesão de seu pai, Konishi Ryūza, ao cristianismo. À época de Sekigahara, por ter defendido a legitimidade de Toyotomi Hideyori, Konishi Yukinaga teve suas terras confiscadas e entregues ao *daimyō* Katō Kiyomasa, um dos ávidos perseguidores do cristianismo. A morte do *daimyō* cristão, por sua vez, demonstra seu apego à tradição de sua família e à fé cristã, uma vez que foi morto após ter se recusado a cometer *seppuku*, o suicídio pela própria espada, alegando que tal prática era incoerente com sua religião e impediria sua salvação após a morte.¹⁹ A trajetória de Yukinaga, um *daimyō* cristão, é vista pela historiografia como uma comprovação de que a prática japonesa de supressão do cristianismo relacionou-se às medidas coercitivas e centralizadoras do poder Tokugawa. Outra medida, ainda, corroborou para o fortalecimento da imagem do *Shōgun* e de sua autoridade: a imposição de que todas as posses de terras ao longo do arquipélago deveriam, a partir de princípios do século XVII, ser reconhecidas oficialmente por representantes do *Bakufu* em cada província.

A fim de controlar os poderes regionais, magistrados e *samurai* de elite ligados diretamente ao *Bakufu* exerciam localmente as atividades de coleta de impostos, julgamento de criminosos e intermediavam o comércio interno e externo. Da mesma forma, com vistas a exercer um controle efetivo sobre a população rural e citadina, o *Bakufu* Tokugawa tornou obrigatório o registro de cada homem e mulher em templos budistas de suas regiões, estabelecendo, desde então, um acompanhamento censitário sobre a maior parte do território.²⁰ O registro obrigatório, por sua vez, além de quantificar a população, obrigava-a a frequentar templos budistas corriqueiramente, tanto para fins religiosos quanto para fins educacionais,²¹ o que, teoricamente, deveria coibir a propagação do cristianismo. De acordo com Bellah, concomitantemente à

¹⁹ RIBEIRO, Op. Cit., p. 150.

²⁰ HALL, Op. Cit., p. 156-157.

²¹ Idem, p. 158-160.

implementação do registro obrigatório da população, iniciou-se uma revalorização do confucionismo, que acabou por se tornar o sistema de valores oficial do *Bakufu* Tokugawa, através de ampla divulgação dos seus métodos de conduta e legitimação da estrutura hierárquica do Japão, de maneira a conferir maior autoridade à classe guerreira, ainda que, a partir da metade do século XVII, esta tivesse uma severa redução em seu número de representantes, por conta da pacificação e união territorial.²²

O fortalecimento da classe guerreira da Era Edo esteve diretamente ligado a teóricos confucionistas. Yamaga Soko (山鹿素行)²³ foi um dos responsáveis por trabalhos que delinearam, ao longo do século XVII, a identidade japonesa. De acordo com Theodore de Bary, Yamaga Soko (1622-1685), proeminente discípulo de Hayashi Razan, destacou-se como pensador durante o *Bakufu* Tokugawa por conta de seu amplo conhecimento acerca do *Shintō*, do budismo e do Taoísmo, além do confucionismo. A reputação de Soko foi promovida pelo poder central especialmente por conta do seu conhecimento militar e convicções sobre a importância da classe guerreira em tempos de paz, o que atraiu os olhos e ouvidos dos *samurai* que visavam fortalecer sua posição social teoricamente e assegurar seu lugar na hierarquia japonesa. Segundo Bary, Soko tinha uma constante “preocupação com a prolongada inatividade da classe guerreira sob o pacífico governo Tokugawa”. Soko foi um dos principais responsáveis por colocar aquela classe como “um exemplo de devoção ao dever”, numa exaltação da figura do “*samurai* filósofo”, dedicado às artes, à literatura, à meditação e à subordinação ao líder, imagem que permeou a cultura popular e a organização social do Japão da Era Edo. A prática nas artes marciais e da doutrinação moral, para Soko, não era suficiente para se considerar um verdadeiro praticante do *bushido*, uma vez que apenas através das “artes pacíficas”, letras e história, o guerreiro seria capaz de alcançar a disciplina intelectual. Com os avanços do processo de unificação das províncias, Soko passou a se preocupar com a imagem dos guerreiros perante o restante da sociedade e estimular, através de suas obras, a busca pelo conhecimento, com a afirmação de que “o *samurai* não cultiva, não manufatura e não se envolve no comércio, o que não significa que [nestes tempos de paz] ele não tem função alguma”, completando ainda que “a função do *samurai* é refletir sobre sua própria vida, servindo lealmente ao seu mestre (...), fortalecendo sua

²² BELLAH, Op. Cit., 56-58.

²³ BARY, Op. Cit., 159-160.

fidelidade e (...) devotando-se ao dever.”²⁴ A importância da fidelidade e das relações de subordinação, de forma geral, cunhou as bases políticas e sociais do *Bakufu* Tokugawa, como se pode ver, também, através da obra *Santokusho* (三徳抄 *As três virtudes*), de Hayashi Razan, que descreve a organização social sob o conceito das Cinco Relações, “entre governante e ministro, pai e filho, esposo e esposa, irmão mais velho e mais novo e, por fim, amigos”, afirmando a seguir que respeitar tal organização qualifica o indivíduo como “sábio, humano e corajoso”.²⁵

Valores como os apresentados por Razan e Soko foram amplamente justificados e difundidos para a população, com vistas a atingir os variados níveis da pirâmide social japonesa. Através de Razan, a obra chinesa *Dà Xué* (大学 *Grandes Ensinos*), um dos *Si Shu* (四書 *Quatro Livros*) do confucionismo, e seus preceitos educacionais foram apresentados à população como uma metodologia de ensino universal, que enfatiza as obrigações educacionais do indivíduo desde a sua infância ao afirmar que “a partir dos oito anos, até os quinze, as crianças devem se dedicar à aprendizagem elementar, aprendendo a varrer e a limpar, a perguntar e a responder questões, a se disciplinarem, a ler e a escrever, a calcular, a usar um arco, a andar à cavalo e a realizar ritos e músicas”. Razan justifica tal formação ao afirmar que “se o ensino for realizado desta maneira, as pessoas farão o bem e evitarão o mal (...). Elas serão conscienciosas perante o seu governante e respeitosas com seus pais”.²⁶

Neste contexto de fortalecimento da classe guerreira, legitimação do poder central e pacificação interna, entre 1603 e 1614, ano da morte de Toyotomi Hideyori – filho de Hideyoshi – o cristianismo desfrutou de um período relativamente tranquilo,

²⁴ SOKO, Yamaga. *Shido* (士道 O caminho do samurai). Apud BARY, Op. Cit., 165-166. Tradução livre do inglês: *The samurai is one who does not cultivate, does not manufacture, and does not engage in trade, but it cannot be that he has no function at all as a samurai. He who satisfies his needs without performing any function at all would more properly be called idler. Therefore one must devote all one's mind to the detailed examination of one's calling.*

²⁵ RAZAN, Hayashi. *Gorin* (五輪 Os cinco relacionamentos). Apud BARY, Op. Cit., p. 53. Tradução livre do inglês: *Throughout history the Five Relationships – those between ruler and minister [lord and retainer], parent and child, husband and wife, older and younger brother, and friends – have existed. Since the five Ways have continued unaltered, they are called “universal Ways”.*

²⁶ Ibidem, p. 57-58. Tradução livre do inglês: *From age eight until fifteen, children attended to elementary learning, learning to sweep and clean, ask and answer questions, discipline themselves, read and write, calculate, shoot a bow, ride a horse, and perform rites and music. Such was the method of elementary learning. At the age of fifteen, students entered higher school (daigaku) and began to study the Way of the sages and worthies. Places for “elementary learning” and “higher learning” existed in the capital city, as well as in the countries, towns, and villages of the countryside. Depending on what was appropriate to each area, similar schools with similar curricula were established to give instruction to people. If things are done in this way, people will do good and refrain from evil; they will be correct, not wicked. They will be conscientious toward their ruler, and they will be filial toward their parents. Naturally they will avoid partiality. The state will thus be governed, and the world will be at peace.*

durante o qual o édito de 1587 pareceu ter caído no esquecimento, uma vez que não apenas missionários continuaram a desembarcar no arquipélago, como também a propagação da religião europeia continuou a ocorrer e a se fortalecer, através da formação de colégios jesuítas e do lento nascimento do clero nativo, idealizado por Valignano no século anterior. Em 1605, vinte e dois anos após seu batismo, Fabian Fukan publicou no Japão sua primeira obra, *Myotei Mondo*, que traz uma análise pormenorizada acerca do budismo, do confucionismo e do *Shintō* em oposição ao cristianismo. A obra é subdividida em três partes: a primeira, *Judo no koto* (儒道之事 *Sobre o budismo*), aborda e refuta preceitos e vertentes budistas no Japão; a segunda, *Shintō no koto* (神道之事 *Sobre o Shintō*), refuta o *Shintō* e, em grande medida, suas tradições de criação do arquipélago e deuses da natureza; a terceira, *Kirishitan no kyo no taiko no koto* (貴理志痘之教ノ大綱之事 *Sobre o cristianismo e seus ensinamentos*), trata do cristianismo e o apresenta em oposição aos conceitos previamente discutidos. A obra consiste em um diálogo entre Myoshu e Yutei, duas mulheres, sendo esta cristã e a outra não. A primeira questiona os avanços do cristianismo, com conceitos filosóficos das demais religiões praticadas no arquipélago, que são refutadas por Yutei, praticante e defensora do cristianismo. Ao término da obra, Myoshu aceita a “superioridade” da religião europeia, bem como a conversão e o batismo.

A escrita de Fukan reflete seu conhecimento doutrinário acerca do budismo e do confucionismo, além do próprio cristianismo, que veementemente defende. No início da primeira parte, ao apresentar-se, Myoshu fala da paz em que se encontrava o governo naquele momento, início do século XVII, e convida Yutei para um debate “de palavras sinceras sobre aquilo que pensavam”²⁷ acerca do contexto religioso vivido, para ouvir “aquilo que tenho a dizer sobre os mistérios do budismo”.²⁸ Myoshu afirma ainda temer que “os ensinamentos cristãos substituam o budismo no Japão”.²⁹

Conforme a personagem Myoshu apresenta e discute conceitos budistas como *honbun*, *busscho* e *shinnyo*, todos utilizados para descrever o “vazio”, mas por seitas diferentes, percebe-se que, para Fukan, o “culto ao vazio” ou ao “nada” impacta naquilo que, na última parte de *Myotei Mondo* é tido como principal preceito cristão: a salvação

²⁷ FUKAN, Op. Cit., p. 114. Tradução livre do japonês: 山谷老人ノ言葉トヤラン聞侍ガ、誠に身ノ上ノ様ニ思ヒ知ラレテサフラフ。

²⁸ Idem. Tradução livre do japonês: 又今御身ニ逢ヒ参ラセテ雄物語ヲ承レバコン、仏法ノ奥義ヲモ聞サフラヘ。

²⁹ Idem. Tradução livre do japonês: キリシタンノ教ハ此儒道ニモ替リ侍ヤ。

e a vida após a morte.³⁰ Representando as ideias de Fukan, Yutei refuta a conceituação budista de “vazio” e a própria figura de Buda, afirmando que:

Primeiramente, dizem há muito tempo que Buda é o mesmo que kumu (空無 vazio), ou, em outras palavras, que não é nada. No Zen [budismo], chama-se honbun (本分) ou bussho (仏性), em Tendai, chamam-lhe de shinnyo (真如). O kokoro (心 coração/mente/espírito) de Buda, se é que alguma vez existiu, é de toda forma dito ter vindo do vazio (空). Em outras palavras, o antigo Buda é o vazio, ou simplesmente nada.³¹

O termo “vazio” permeia a primeira parte de *Myotei Mondo*, tornando-se o principal ponto de ataque da personagem Yutei ao budismo, que, justifica, consiste em uma religião que cultua o “nada”. A existência de um Deus único, criador do céu e da terra, para os Cristãos, mostra-se como o principal argumento para atacar e refutar o budismo, o confucionismo e o *Shintō*, que, para Yutei, não se caracterizam como religiões, uma vez que não reconhecem a existência do “Deus único”.³² A concepção cristã de Deus, para Fukan, mostra-se fundamental na compreensão do universo, dando-lhe um sentido, um início e um fim, agindo como mediador da vida mundana. Segundo Yutei, “eles [os budistas] não reconhecem um Deus; se as pessoas cometem atos maldosos, não há nenhum Deus para castigá-las e, da mesma forma, suas boas ações não são recompensadas”, e conclui:

Não seria isso um erro, ensinar livremente que as pessoas nascem do vazio e a ele retornam? Sob o olhar cristão, este tipo de doutrina é percebida como demoníaca.³³

A discussão feita por Fukan na segunda parte de sua obra, visando à refutação do confucionismo e do *Shintō*, segue uma linha de raciocínio semelhante à desenvolvida na primeira. Nesta parte da obra, Yutei ataca os argumentos e conceitos trazidos por Myoshu acerca daquelas religiões e seus ensinamentos quanto à criação. Segundo Yutei, o termo japonês *Honji Suijyaku* (本地垂迹), que se refere à ideia de que os deuses *Shintō*, os *kami*, são manifestações nipônicas de divindades budistas indianas, automaticamente desqualifica a religião tradicional do arquipélago. De acordo com

³⁰ PARAMORE, Op. Cit., p. 238.

³¹ FUKAN, Op. Cit., p. 122. Tradução livre do japonês: 尚ワケノ聞ヘヌ事ニテサフラウ。智恵智徳ノソナハリタル作者ナクテハ、塵一法トモ生ズル事叶ハヌ事成ニ、況ヤ此天地人物ハ、空無ヨリ自然天然トハ何トシテ生ズベキ哉。

³² Ibidem, p. 124.

³³ Ibidem, p. 166.

Baskind, através das discussões travadas entre as personagens e especialmente por meio do posicionamento de Yutei, pode-se perceber que, mesmo se considerando cristão e sendo membro do clero japonês há anos, a forma como Fukan desenvolve sua argumentação demonstra sinais de sincretismo religioso, ainda que para o autor a supremacia do cristianismo seja, neste momento, incontestável.³⁴

Respondendo à crítica de Myoshu ao cristianismo, Yutei satiriza a cultura popular japonesa, relacionada ao *Shintō*, afirmando que “toda esta conversa de que o Japão vive agora em paz por causa do budismo e do *Shintō* (...) é algo para rir”. Para a personagem cristã, “*yin* e *yang* [como bases do confucionismo e do *Shintō*] são para a nossa religião [o cristianismo] as criaturas de Deus; são coisas que não tem mente nem sabedoria. São incapazes de conferir [e compreender] recompensas ou infligir punições em seres humanos”. Sendo os termos *yin* e *yang* constituintes das religiões japonesas, Yutei lança pergunta: “que proveito alguém terá em rezar a eles? Que milagres eles podem fazer?”³⁵

A diferenciação entre categorias de seres vivos, para Fukan, é um ponto crucial na compreensão do cristianismo e seus alicerces. Os termos *anima vegetatis*, *anima sensibilis* e *anima rationalis* aparecem com frequência na terceira parte de *Myotei Mondo* e são utilizados para explicar a organização do mundo sob a ótica cristã e, ao mesmo tempo, para refutar as demais religiões praticadas no Japão:

Uma vez que você compreende a existência de Deus, o Criador do Céu e da Terra e de toda a miríade de coisas, então você consegue ver as divisões em diversas categorias entre suas criações. A grande variedade de coisas do passado e do presente que podemos ver se apresentam, nos livros cristãos, a partir de quatro categorias. Primeiramente há a categoria de *substantia*, em segundo lugar há a *anima vegetatis*, em terceiro a *anima sensibilis* e em quarto a *anima rationalis*.³⁶

Para Fukan, a equalização dos seres vivos sob a ótica budista, ou a apresentação da sociedade japonesa sob os termos de *yin* e *yang*, conflitam com a ideia de salvação após a morte. Yutei descreve os seres vivos com base na classificação de *substantia* e

³⁴ BASKIND, Op. Cit., p. 316-317.

³⁵ Ibidem, p. 147. Tradução livre do japonês: 去バ空ハ直ニ無ニシテ、ナキ物ナレバ、仏ト会ヘバトテタフトカラズ。主トモ何モ云ニ足ヌ事ニテ侍ゾ。又陰陽ト云フハ、我宗ニハ是ヲマテリヤーピリマト云イテ、真ノ主ニテ在マス我宗ノ「デウス」ヨリ、方ノ物ノ下地ニ作り置キ玉ヘル物ニシテ、其性、無心無智ノ物ナリ。

³⁶ Ibidem, p. 156. Tradução livre do japonês: キリシタンノ經書ノ辭ニ略シテ申セバ、四ツノ類ヲバ出ズ。一ニハセルノ類、二ニハアニマーベゼタチイバノ類、三ニハアニマーセンシチバノ類、四ニハアニマーラシヨナルヲ具セル者ニテサフラフ。

anima, afirmando que “os seres que possuem *anima rationalis* sentem fome e sede, sentem o calor e o frio [assim como os *anima sensibilis*], mas acima de tudo entendem a natureza, possuindo conhecimento para debater sobre o certo e o errado. Em outras palavras, são os seres humanos”.³⁷ Apenas os *anima rationalis*, para Fukan, estão sujeitos à salvação, uma vez que possuem discernimento e compreensão acerca do mundo em que vivem. Para o autor, o indivíduo que permanece budista, confucionista e/ou *Shintō* está usufruindo erroneamente da categoria em que se encontra e da sua *Supirisharu Sutansha* (スピリシャルースタンシャ Substância Espiritual), estando sujeito às punições de Deus.

A terceira parte de *Myotei Mondo* se apresenta como uma série de perguntas, por parte de Myoshu, e respostas de Yutei concernentes ao cristianismo. Para Yutei, “a menos que todo o Japão se converta ao cristianismo, o país nunca encontrará uma ordem perfeita. O cristianismo ensina: reverencie a Deus; Em seguida, ame e honre seu mestre do fundo do seu coração, obedeça o Imperador e *Shōgun* até cada *daimyō*”. O primeiro mandamento, segundo Yutei, “diz que a pessoa deve reverenciar e estimar o único Deus. Após se converter, você não deve mais reverenciar os *kami*, budas ou outras coisas inferiores. Você deve reverenciar o único Deus.”³⁸

Segundo Schrimpf, os preceitos explanados em *Myotei Mondo* acerca do primeiro mandamento e reverência a Deus aparecem de forma semelhante na obra *Cathechismus Fidei*, de 1586, de Alessandro Valignano, na qual o jesuíta expõe que o mandamento exige do cristão a veneração e a adoração exclusiva a Deus, sendo “proibido venerar ícones, *kami* e *hotoke*, colocando nossas esperanças e salvação em suas mãos e esperando deles força e ajuda”.³⁹

A percepção harmoniosa de Fukan quanto à estrutura política japonesa e o primeiro mandamento em *Myotei Mondo*, demonstra a postura sincrética do autor, que conseguia imaginar, naquele momento, um Japão converso ao cristianismo sem que esta

³⁷ Idem. Tradução livre do japonês: 而シテアニマーラシヨナルヲ具セル者トハ、飢渴ヲヲボヘ寒暑ヲ知上ニ、物ノ理リヲ知り、是非ヲ論ズル智恵ヲ具セル物、是即人倫ニテ侍。

³⁸ Ibidem, p. 150 Tradução livre do japonês: キリシタンノ唱ヘニハ、此主ノ名号ヲ「デウス」ト申奉リテ、現世安穩、後生善所ノネガイヲバ、皆是ヘ掛奉ル事ニテ侍。然ニ何事モ自然天然ニシテ、誰ガナス態ニモ非ズト、悟リダテヲ云仏法ナドハ、甚ダシキ送ヒニテサフラハズヤ。神道ニハ、ナマジイニ神ト仏物ヲ立テ、運命ヲ祈ト云ヘドモ是ハニ申ツルガ如クナレバ、魚目ヲ取テ玉ト云フヨリモ尚違イタル事ニテ侍レバ、真ノ主ヲ知レル物ニ非ズ。去レバ今ハラバガ宗キリシタンヨリハ、此魚目ヲ捨、無価ノ宝珠ニ比シ奉ル真ノ主「デウス」ヲ敬イ貴ビ奉レトノ事ニテ侍。

³⁹ VALIGNANO, Alessandro. *Cathechismus Fidei*. Apud SCHRIMPF, Op. Cit., p. 42. (...) & ita hoc praecepto interdictus est nobis omnis simulacrorum cultus: Prohibemur amios, & Fotoquios venerari: prohibemur nostram in illis spem, & salutem collocare: ab eis opem, & uxilium petere.

religião abalasse a autoridade e o poder do Imperador e do *Shōgun*, o que contrastará diretamente com sua obra anticristã quinze anos após a publicação do diálogo entre Myoshu e Yutei. De acordo com Schrimpf, Fukan constantemente se utiliza da “terminologia e prática das religiões japonesas, integrando-as em seus argumentos pró cristãos”. Esta atitude se mostra visível ainda quando o autor detalha o termo *anima rationalis*, relacionando-o aos cinco princípios morais confucionistas: benevolência, justiça, propriedade, sabedoria e boa-fé.⁴⁰ A hierarquia familiar japonesa, igualmente, não é atacada por Fukan, mas sim, através de sua exposição do quarto mandamento, reforçada em termos cristãos, dizendo que “[o indivíduo] deve praticar o respeito ao seu pai e à sua mãe. Da mesma maneira, os irmãos mais novos devem respeito aos mais velhos, enquanto servos devem se esforçar completamente no cultivo da lealdade aos seus senhores.”⁴¹

Myotei Mondo – por seu denso arcabouço teórico, refutação das religiões japonesas, explicação e valorização sob a ótica nipônica do cristianismo – passou a ser utilizada nos colégios jesuítas, no intuito de transmitir os preceitos cristãos ao clero nativo que se formava, com o *Cathechismus* de Alessandro Valignano.⁴² Do início da Era Edo à apostasia, em 1608, pouco se tem acerca de Fukan e os meios por ele frequentados. Sabe-se, no entanto, que Hayashi Razan, estudioso confucionista do *Bakufu* Tokugawa, teve contato com *Myotei Mondo* à época de sua produção e classificou a obra como “produzida na mais plebeia linguagem japonesa” com severas críticas à argumentação pró cristã e a forma como Fukan tenta refutar as demais religiões praticadas no Japão daquele momento.⁴³ Fukan apresenta sua obra de forma vigorosa, demonstrando domínio sobre a escrita e a literatura sobre a qual se embasou. Desta maneira, o historiador aponta que a crítica de Razan corresponde a um ataque não ao estilo de escrita de Fukan, mas ao conteúdo trabalhado pelo autor. Um importante relato acerca da atuação de Fukan para além dos livros, datado de 1606, descreve o funeral da esposa cristã de um importante *daimyō*. De acordo com Elison, a ostentação do evento causou uma furiosa reação budista à presença católica em Kyoto, de forma que chamou a atenção das autoridades e, inclusive, do *Shōgun* para o fato. Fukan, nesta ocasião, é apresentado em carta jesuíta como “o japonês irmão Fabian, que é bem

⁴⁰ SCHRIMPF, Ibidem, p. 45.

⁴¹ FUKAN, Op. Cit., 170. Tradução livre do japonês: 第四ニハ、父母ニ孝行スベシトノ事。此下ニハ惣ジテ弟ハコノカミニ随イ、臣ハ君ニ二心ク忠ヲ致セト云様ナル事マデモ聞ヘサフラフ。

⁴² ELISION, Op. Cit., p. 178-182. SCHRIMPF, Op. Cip., p. 45-47.

⁴³ ELISON, Op. Cit., p. 147.

versado nas doutrinas do Japão, sendo que não há nenhum bonzo, nem ninguém, que ousaria discutir com ele”.⁴⁴

Segundo Elison, antes da apostasia, o último registro acerca de Fabian Fukan data de 1607, quando, em companhia dos jesuítas Francisco Pasio e João Rodrigues Tçuzzu, o letrado viajava para encontrar Tokugawa Ieyasu, que deixara o título de *Shōgun* ao seu filho, Tokugawa Hidetada, em 1606. A partir daí, Fukan torna a aparecer nos documentos jesuítas apenas em 1616, na carta do padre Jeronymo Rodrigues ao superior da missão, dizendo que “nosso padre já deve estar informado do caso de Fabião, como ele deixou a Companhia, apostasiando da religião [cristianismo]; parece ainda que ele fez o mesmo com a fé.”⁴⁵

Apesar do seu talento como escritor, pregador e conhecedor não apenas do cristianismo, mas das escrituras e práticas religiosas japonesas, a ascensão de Fukan dentro da Ordem dos Jesuítas foi limitada ao cargo de *iruman*, o que, de acordo com Ebisawa e Elison é tido como principal motivo para a apostasia. Tal razão pode ser confirmada através da obra *Ha Daiusu* (1620), quando Fukan fala da arrogância de seus superiores, afirmando que:

(...) Por minha estupidez, entretanto, fui incapaz de perceber que esta [o cristianismo] é uma fé perversa e amaldiçoada. Ainda assim, infrutiferamente passei vinte anos ou mais [junto à Companhia]! Então um dia percebi claramente que as palavras dos adeptos de Deus eram muito espertas e soavam racionais – mas em seus ensinamentos havia pouca verdade. Sendo assim, deixei sua Companhia.⁴⁶

As argumentações feitas em *Myotei Mondo*, a partir daí, são refutadas pelo próprio autor, que busca uma legitimação para a perseguição japonesa ao cristianismo. Se, ao final da terceira parte do diálogo entre as mulheres Fukan afirma que “nos países cristãos não há a Lei dos Budas, mas as realezas florescem e suas virtudes infestam os quatro mares”, no segundo parágrafo de *Ha Daiusu* o autor reflete sobre seus anos junto aos inacianos, dizendo que “[desde a apostasia] uns quinze anos se passaram: [desde

⁴⁴ Apud Ibidem, p. 149. Elison afirma que o autor anônimo do documento refere-se a Fukan também por “Jr. Fabião”, registrando-o no *Catálogo das casas que a Companhia tem no Japão* como membro do estabelecimento jesuíta de Shimogyo, região de Kyoto. Tradução livre do inglês: *The Japanese Irmão Fabian, who is very well versed in the doctrines of Japan, so that there is no Bonzo who could surpass him, nor any would dare dispute with him.*

⁴⁵ Apud ELISON, Op. Cit., p. 154.

⁴⁶ FUKAN, Fabian. *Deus Destroyed*. In.: ELISON, Ibidem, p. 259. Tradução livre do inglês: *Due to my stupidity, however, I was long unable to realize that this was a preserve and cursed Faith. Thus fruitlessly I spent twenty years and more! The one day I clearly perceived that the words of the adherents of Deus were very clever and appeared very near reason – but in their teaching there was little truth. So I left their company.*

então] todas as manhãs lamentei minha deserção da Grande e Verdadeira Lei; todas as noites lamentei sobre minha aderência ao desonesto caminho dos bárbaros”.⁴⁷

2.2 O golpe holandês sobre a cristandade japonesa

O historiador Marius Jansen escreveu que “Tokugawa Ieyasu agiu cuidadosa e sistematicamente ao explorar sua vitória em Sekigahara (contra os defensores de Hideyoshi, em 1600)”, destacando que o seu objetivo era “estruturar um sistema que fosse mais duradouro do que aquele construído por seus antecessores”, os antigos *Shōgun*.⁴⁸ A fragilidade dos antigos *Bakufu* deveu-se, segundo este autor, à carência de um corpo teórico capaz não apenas de legitimar a estrutura de poder e seus representantes, mas também de organizá-la, o que a linhagem Tokugawa empenhou-se em desenvolver, implementar e difundir entre os diversos estratos sociais. Jansen aponta ainda que, no século XIX, à época da chegada do Comodoro Perry aos portos japoneses, o que forçou a reabertura do arquipélago ao Ocidente, a figura do *Shōgun* foi, em diversos momentos, confundida por navegadores e viajantes, que a ele se referiam como “Imperador” ou, ainda, “Rei”, uma vez que nele encontravam-se os poderes político e militar do Japão, bem como a autoridade.⁴⁹ O Comodoro Mathew Perry teve um papel central na reabertura do Japão, desembarcando no arquipélago em 1852. A partir desta data, iniciou-se o processo que levou, após dezesseis anos, ao fim da Era Edo e do *Bakufu*, inaugurando a Era Meiji, período marcado pela nova delimitação das fronteiras japonesas e pela restauração dos poderes políticos e militares nas mãos do Imperador. Por conta da influência direta de potências ocidentais, como EUA e França, sobre o governo imperial recém formado, o Japão ingressou em um dinâmico processo de industrialização e militarismo, que levou, no início do século XX, ao expansionismo sobre seus vizinhos asiáticos próximos. A revalorização do Imperador levou à abolição da antiga hierarquia nipônica, na qual o *Shōgun*, agora inexistente, encontrava-se no topo da sociedade, seguido por sua família e antigas famílias *samurai*. De forma semelhante, navegadores holandeses, cuja presença no arquipélago data da primeira década do século XVII, referiam-se ao *Shōgun* também pelo título de “Imperador”,

⁴⁷ Idem. Tradução livre do inglês: *Some fifteen years have passed since: every morning I have lamented my desertion of the Great Holy True Law; every evening I have grieved over my adherence to the crooked path of the nanbanjin.*

⁴⁸ JANSEN, Op. Cit., p. 33.

⁴⁹ Ibidem, p. 32.

atribuindo ao Imperador do Japão, por conta de suas funções rituais, um papel semelhante ao do Papa, na Europa. Percebe-se que, para o Japão da Era Edo, a distinção entre os títulos de *Shōgun* e Imperador estava diretamente relacionada à execução dos poderes político e militar, dando coesão à aparente descentralização territorial, apontada por Reischauer como um “feudalismo centralizado”.⁵⁰

Para o *Bakufu* Tokugawa, a figura do *Shōgun* detinha a autoridade e os poderes político e militar, tendo por responsabilidades a promoção do bem estar da população e a pacificação do arquipélago, protegendo-o de ameaças internas e externas. Apesar destas atribuições e do fortalecimento da família de Ieyasu no poder, regionalmente as autoridades continuaram a ser exercidas pelos *daimyō*, que deveriam cobrar impostos, prover recursos à população e aplicar as leis impostas pela autoridade central. Em outras palavras, a presença de um *Shōgun* não acabou com a existência dos poderes locais e da divisão do arquipélago em províncias e zonas de influência sob o comando daqueles que ascenderam durante o *Sengoku Jidai* e mantiveram-se alinhados à família Tokugawa. O *houken* foi legitimado por Tokugawa Ieyasu e mantido por sua linhagem, que assegurou terras, autoridade e relativa autonomia política, econômica e legal a seus aliados, ao mesmo tempo que organizou a estrutura militar e burocrática do Japão sob os preceitos de centralização, *gunken*, fortalecendo o modelo de governo marcado pelo poder militar, *Bakufu*, baseado também na divisão de terras e zonas de influência, os *han*, ainda que todos os *han* e seus respectivos *daimyō* devessem reconhecer a autoridade central. O *Bakufu* Tokugawa diferenciou-se dos demais por definir sua estrutura de poder e organizações política e militar, originando um modelo chamado pela historiografia japonesa, desde a primeira metade do século XX, de *Bakuhan Taisei* (幕藩体制 Sistema *Bakuhan*).⁵¹

O reflexo desta organização política, militar, econômica e territorial, pautada no equilíbrio entre centralização e autonomia provincial, foi que, à época da reabertura do Japão, no século XIX, o poder *de facto* era exercido, primeiramente, pelo *Shōgun*, como

⁵⁰ Segundo Mary Elizabeth Berry, o pesquisador Edwin Reischauer popularizou a expressão “feudalismo centralizado”, uma vez que o *Bakufu* Tokugawa manteve viva a dinâmica tensão “feudal” entre os *daimyō*, ao mesmo tempo que utilizou técnicas burocráticas de centralização. Este termo relaciona dois conceitos chineses opostos, inseridos no Japão em meados do século VII, durante o processo de centralização do poder na figura do Imperador: *houken* (封建 feudal) e *gunken* (郡県制 governo centralizado).

⁵¹ 幕藩体制, lê-se *Bakuhan Taisei*, referindo-se ao governo militar, *Bakufu*, baseado na divisão das terras, *han*. Este termo é utilizado por Hall e Jansen especialmente no caso do *Bakufu* Tokugawa, que promoveu sua política de centralização sem pôr fim à divisão de terras e às autoridades locais, baseadas no *han*, reflexos do *Sengoku Jidai*.

principal autoridade do arquipélago e, em seguida, por diversos *daimyō*, que tiveram suas terras e posições políticas e militares asseguradas desde os espólios da batalha de Sekigahara, de 1600, que, de acordo com Jansen, contou com a extinção de oitenta e sete casas⁵² guerreiras, bem como a redução e enfraquecimento de outras. Como recompensa aos seus aliados, Tokugawa Ieyasu distribuiu os territórios das famílias e casas assoladas pelo conflito, ampliando zonas de influência e, mais importante, fixando lideranças em seus respectivos domínios, reduzindo a possibilidade de expansionismo dentro do arquipélago e de rivalidades entre famílias, uma vez que todas passaram a se reportar ao *Shōgun*.⁵³

Apesar de muitos *daimyō* terem se destacado política e militarmente por conta do contexto de guerra do *Sengoku Jidai*, nem todos dependeram exclusivamente da belicosidade para se promover e adquirir um *status* diferenciado na hierarquia japonesa. Foi o caso da família Shimazu, detentora da província de Satsuma, cuja proeminência política esteve diretamente ligada ao estreitamento dos laços comerciais com os navegadores lusos ao longo do século XVI, o que favoreceu seu enriquecimento e, igualmente, de suas terras, por conta da ávida participação no comércio de prata e venda de artigos europeus e da Ásia continental no Japão. Os Shimazu, à época de Sekigahara, aliaram-se aos Mitsunari, em oposição ao bloco de Tokugawa Ieyasu, sendo coagidos, a declarar lealdade ao emergente *Shōgun*, o que garantiu seus domínios sobre Kyūshū e assegurou a continuidade do comércio luso-nipônico daquele período naquela região.

Entre 1603, ano em que Ieyasu se tornou oficialmente *Shōgun*, tendo sido investido do título pelo Imperador, até 1615, ano da morte de Toyotomi Hideyori e fim das ameaças internas à legitimidade da linhagem Tokugawa, o poder central voltou suas energias à delimitação das províncias japonesas e dos poderes de cada *daimyō*, estruturando, através do sistema *Bakuhau* o equilíbrio entre centralização e *houken*, ou “feudalização”. De acordo com Hall, Ieyasu, além do título de *Shōgun*, foi nomeado *Genji no choja* (chefe da linhagem Minamoto), *Junna*, *Shogaku ryoin betto* (reitor de *Junna* e *Shogaku*) e, por fim, *udaijin* (ministro do direito), títulos que “não agregaram mais poderes políticos e militares, mas, como símbolos de legitimidade, foram importantes”.⁵⁴

⁵² O Japão do *Sengoku Jidai*, por sua instabilidade política, viu o nascimento e o fortalecimento de famílias guerreiras. Constituiu uma “casa guerreira” todo líder capaz de dar coesão a outros guerreiros, formando suas próprias milícias.

⁵³ JANSEN, Op. Cit., p. 34.

⁵⁴ HALL, Op. Cit., p. 145.

As estratégias para difusão desta estrutura de poder, que aos poucos ganhava forma e se estabelecia, foram de suma importância para o alcance da autoridade Tokugawa. O jesuíta João Rodrigues Tçuzzu (1561-1633), em sua obra *História da Igreja do Japão*, fala do papel desempenhado pelos templos budistas no início da Era Edo como meios para a educação e da forma como todos deveriam aprender a ler e a escrever, independentemente de sua classe social. De acordo com Rodrigues, "os filhos de todos os nobres, grandes e senhores e todas as outras pessoas aprendem as letras. Os filhos dos senhores são ensinados em suas casas por instrutores, enquanto todas as outras crianças vão aprender em monastérios com os bonzos".⁵⁵ A obrigatoriedade da educação, como política Tokugawa, deu seus primeiros passos ainda na primeira década do século XVII, quando à população, de forma geral, tornou-se obrigatório o registro em templos budistas locais, para fins censitários e de controle sobre a produção ideológica às quais os diversos estratos sociais teriam acesso. Produções bibliográficas japonesas se tornavam acessíveis à população através da impressão em madeira, xilogravura, já difundida no arquipélago antes da chegada dos navegadores ocidentais. De acordo com Rodrigues "o mais comum [dos métodos de impressão] é feito com blocos de madeira. (...) Tanto no Japão como na China há os impressores que cortam os blocos e imprimem os livros às suas custas, para então vendê-los".⁵⁶

Ainda que, desde a ascensão de Tokugawa Ieyasu ao título de *Shōgun*, a cristandade japonesa estivesse usufruindo de um período relativamente tranquilo, sem perseguições sistemáticas aos padres jesuítas e aos seus seguidores, medidas centralizadoras como a determinação de um modelo educacional, pautado em grande medida na disseminação da estrutura hierárquica japonesa e dos alicerces confucionistas, afetaram os avanços da Companhia de Jesus e, conseqüentemente, de seus seguidores, que aos poucos eram coagidos a abandonar o cristianismo e reconhecer as autoridades espiritual e política do Japão. Jansen aponta, quanto ao modelo educacional Tokugawa, que a educação estava ligada à civilização da população, que deveria ser instruída conforme valores budistas e confucionistas, norteados através destas filosofias suas ações diárias e respeito à hierarquia. Civilização, por sua vez, ligava-se à pacificação

⁵⁵ João Rodrigues "Tçuzzu", considerado pela historiografia como "uma figura incontornável para o conhecimento da cultura nipônica do XVI", escreveu sua obra *Historia da Igreja no Japão* na década de 1620, não tendo abordado todo o recorte desejado, que previa retomar a trajetória da Companhia de Jesus desde a chegada de Xavier até a época de sua redação. O livro se atém a aspectos diversos da cultura japonesa e aborda desde o idioma até a arquitetura, hábitos do cotidiano e organização social. O texto foi editado no século XVIII mas publicado e revisado apenas no século XX. RODRIGUES, João. *This Island of Japon*. Kodansha International, Tokyo, 1973, p. 339.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 337.

não apenas das guerras entre poderosas famílias e *daimyō* que disputavam entre si a autoridade sobre uma dada região, mas também, e principalmente, visando à redução de crimes do cotidiano, como roubos e assassinatos. Jansen coloca que, para o *Bakufu* Tokugawa “era mais importante ter jovens trabalhando em cima de livros do que perambulando pelas cidades, tornando perigosas as vidas de pessoas ordinárias”.⁵⁷

O cristianismo, sob a ótica Tokugawa, configurava-se como oposto às políticas centrais de educação e pacificação, uma vez que os materiais aos quais seus adeptos tinham contato provinham, conforme Fukan, de uma “cultura pernicioso”, que “estimulava a desobediência à autoridade e à hierarquia”.⁵⁸ Ainda que a perseguição, entre 1603 e 1614, tenha sido branda, localizada e não declarada oficialmente, a religião cristã sofreu gradativos golpes, através da difamação de seus valores, práticas e representantes. Rodrigues, ao falar da imprensa japonesa, realça que “após estudarem nos monastérios, tornam-se crianças do demônio, por conta dos muitos costumes ruins e vícios ensinados pelos bonzos” que, “não apenas não sentem que estes vícios sejam errados, mas os ensinam de forma que são considerados virtudes”.⁵⁹

A educação japonesa, a partir da primeira década do século XVII, conflitou com aquela praticada nos colégios jesuítas, como os de Arima, Azuchi e Amakusa, no qual Fabian Fukan lecionou. Rodrigues conclui suas observações afirmando que “a Sociedade [Companhia de Jesus] dirige escolas voltadas aos jovens filhos de cristãos nas regiões em que têm casas a fim de contra-atacar este demônio, para que eles aprendam a doutrina cristã junto às suas letras”. Para Rodrigues, as escolas jesuítas produziram ainda “excelentes resultados entre os jovens, filhos de cristãos”.⁶⁰

Neste âmbito, pode-se retomar o papel de Fabian Fukan, como cristão e, em seguida, como apóstata, em meio ao contexto de fortalecimento do *Bakufu* Tokugawa, opondo suas principais obras, *Myotei Mondo* e *Ha Daiusu*, como reflexos da atuação jesuítica e das mudanças políticas, estratégicas, ideológicas e militares sofridas pelo Japão da Era Edo. Se em 1605, ano em que Tokugawa Ieyasu se torna *ōgosho*⁶¹, colocando seu filho Hidetada como *Shōgun*, ocorreu a publicação de *Myotei Mondo*, que se tornou importante livro para educação de cristãos japoneses e formação do clero

⁵⁷ JANSEN, Op. Cit., p. 160.

⁵⁸ FUKAN, *Ha Daiusu...* Op. Cit., p. 280.

⁵⁹ RODRIGUES, Op. Cit., p. 338.

⁶⁰ Ibidem, p. 338-339.

⁶¹ お後生, lê-se *ōgosho*, significando “*Shōgun* aposentado”. Ao adotar esta posição, Tokugawa Ieyasu passou o título de *Shōgun* ao seu filho mais velho, Tokugawa Hidetada, envolvendo-se ainda na política japonesa, atuando como principal conselheiro de seu herdeiro.

nativo, em 1608 Fabian Fukan apostasia da religião cristã, desligando-se da Companhia de Jesus e abandonando, ao menos aparentemente, sua formação católica.

Conforme discutido anteriormente, não se pode afirmar com certeza as razões que levaram Fukan ao abandono do cristianismo, no entanto, a arrogância dos padres jesuítas, a dificuldade e lentidão de ascensão dentro da Ordem e, talvez, a inabilidade do personagem em assimilar preceitos cristãos, comporiam as principais motivações para a apostasia propostas, hoje, pela historiografia, nomeadamente por Arimichi e Elison. O ano em que Fukan deixou a Companhia de Jesus, 1608, não foi um ano marcante para a cristandade japonesa em termos de perseguição ou sanções oficiais aos seus avanços, o que nos motiva a acreditar que o autor de *Myotei Mondo* apostasiou por vontade própria.

Sua atuação, enquanto cristão, aparece na narrativa *Kirishitan Monogatari*, de 1636, que o descreve como um *iruman*, originalmente um renegado monge zen, dedicado depois ao estudo do cristianismo e suas escrituras. A obra, datada do auge da perseguição e grande enfraquecimento dos contatos luso-nipônicos, coloca Fukan em um debate com um monge de nome Hakuo Koji acerca da religião europeia, durante o qual o cristianismo é apresentado como a religião do “Buda Deus”, criador do céu e da terra, “da miríade de fenômenos do universo, do homem e das feras, gramas e árvores, sol e lua, (...), criador do Paraíso e do Inferno”.⁶² Fukan, na ocasião, defendia a religião europeia e seus ensinamentos, evadindo da discussão silenciosamente após ser contrariado. Apesar da incerteza desta descrição, quanto a personagens e datas, sabe-se que Fukan, por suas habilidades retóricas, atuou em diversas ocasiões como defensor do cristianismo, em debates e pregações públicas. *Kirishitan Monogatari* não aborda, em nenhum outro momento, a figura de Fukan e suas produções, nem mesmo após sua apostasia, mas enfatiza o enrijecimento da perseguição a partir da década de 1620, levantando como um dos fatores motivadores destes eventos uma iminente ameaça de que “os países bárbaros desejam subjugar o Japão”.⁶³

De acordo com *Kirishitan Monogatari*, um monge apresentou-se às autoridades da província de Higo informando que “[nesta província] há um templo cristão chamado Natal, sendo este muito reverenciado pelo senhor Konishi [Yukinaga?]. Lá eles me forçaram a fazer coisas irracionais e injustas, até que finalmente me expulsaram. Eu fui um *iruman* e preguei sermões; mas agora terei minha revanche sobre eles.” Este personagem anônimo, declaradamente um apóstata, continua seu discurso afirmando

⁶² ANÔNIMO, *Kirishitan...* Op. Cit., p. 342-344. Tradução livre do inglês: TRANSCREVER.

⁶³ Ibidem, p. 355.

que “o Rei dos *nanbanjin* tem planos de subjugar o Japão. Seu método é a difusão da sua vertente do budismo” e “sob o pretexto do comércio através dos navios, ele envia todo tipo de artigos para enredar o Japão em sua teia”. “Este plano”, segundo o antigo *iruman*, servia “para assumir o controle do país sem ao menos travar uma batalha com arco e flecha”.⁶⁴

Tendo em vista os objetivos de *Kirishitan Monogatari* e a sua forma de escrita, em linguagem popular e, posteriormente ilustrada, pode-se compreender que o seu discurso não visava a total fidedignidade de fatos, nomes e datas, mas principalmente a legitimação da perseguição ao cristianismo, que, naquele contexto, era apresentado vulgarmente como a religião perniciosa sobre a qual Fukan fala no último estágio de sua vida, quando redigiu *Ha Daiusu*.

Kirishitan Monogatari descreve retroativamente eventos e razões para as ações de supressão do cristianismo por parte do *Bakufu* Tokugawa, que retomou e oficializou a perseguição a partir do édito de 1614, que dizia:

A horda de cristãos veio ao Japão, não apenas enviando seus navios mercantes para o intercâmbio de mercadorias, mas também para propagar uma lei perversa, pela qual a verdadeira doutrina é falsificada de tal forma, que lhes possibilite mudar o governo do país... Eles [os padres] são realmente inimigos dos deuses e de Buda. Se não nos opusermos a eles, a segurança do Estado correrá perigo.⁶⁵

O édito demonstra a estabilidade e pacificação interna do Japão, cuja autoridade central, a partir de 1614, voltou suas forças à perseguição e supressão do cristianismo como um meio de fortalecimento e legitimação do poder, vendo na religião europeia um possível entrave ideológico às posições do *Shōgun* e do Imperador, bem como à organização hierárquica japonesa de forma geral. De forma semelhante ao édito de Hakata, de 1598, o documento de 1614 não expressa ressentimento à presença e atuação de navegadores e mercadores lusos, ainda que estes fossem a principal porta de entrada dos missionários e de livros católicos para o arquipélago nipônico.

Desde a centralização, após Sekigahara, o comércio luso-nipônico passou por um gradual enfraquecimento, por conta da derrota de diversos *daimyō* cristãos, frente aos avanços políticos e militares da família Tokugawa, e pela chegada dos navegadores holandeses. A chegada da VOC (*Vereenigde Oost-Indische Compagnie*, ou Companhia Holandesa das Índias Orientais) ao arquipélago japonês data de 1600, ano em que o

⁶⁴ Idem.

⁶⁵ Idem.

Liefde, capitaneado pelo inglês William Adams, atracou em Hirado, no sul do Japão. A embarcação, de acordo com Purnell, “alcançou sozinha a baía de Beppu⁶⁶ no Japão, em 19 de abril de 1600, apenas Adams e seis outros dos vinte e quatro sobreviventes da tripulação conseguiam ficar em pé”.⁶⁷ O estado da tripulação e do navio deveu-se às severas tempestades encontradas no trajeto ao Oriente, responsáveis pela dispersão da esquadra inicial que partiu de Roterdã, em 1598, numa tentativa de fortalecer o emergente comércio holandês oriental. Em comparação à trajetória das navegações lusas, os Países Baixos intensificaram suas ações mercantis tardiamente, em finais do século XVI, em meio aos entraves políticos e econômicos impostos pela Espanha por conta da tentativa de emancipação neerlandesa, num cenário em que o Japão foi apenas mais um dos palcos de uma “luta global” travada entre portugueses e holandeses.

Boxer aponta que “quando os holandeses passaram à ofensiva em sua Guerra dos Oitenta Anos pela independência contra a Espanha, no final do século XVI, foi nas possessões portuguesas mais do que nas espanholas que se concentraram seus ataques mais pesados e persistentes”. A Holanda, motivada pela conjuntura política e social em que vivia, em uma tentativa de se auto-afirmar perante a coroa ibérica, lançou-se aos mares, instalando-se desde “o estuário do Amazonas, o interior de Angola, a ilha de Timor e a costa do Chile”, em uma rede comercial que envolveu “o cravo-da-índia e a noz-moscada das Molucas, a canela do Ceilão, a pimenta de Malabar, a prata do México, Peru e Japão, o ouro da Guiné e de Monomotapa, o açúcar do Brasil e escravos negros da África Ocidental”.⁶⁸ A concorrência entre holandeses e portugueses, entretanto, transcendeu o plano material e econômico, contando também com a rivalidade ideológica e religiosa entre a Igreja Católica Apostólica Romana e o protestantismo da Igreja Reformada.

A união das coroas ibéricas, por sua vez, veio a ser considerada pelos portugueses da época como a principal razão para os constantes ataques holandeses aos seus domínios, ainda que o rei Filipe II da Espanha (Filipe I de Portugal) tenha respeitado a autonomia administrativa lusa e suas instituições políticas, preservando “as leis e a língua portuguesas”, consultando “conselheiros portugueses em todos os assuntos concernentes a Portugal e suas possessões ultramarinas”, assegurando as

⁶⁶ Localizada no nordeste de Kyūshū.

⁶⁷ PURNELL, C. J. (Edição, introdução e notas). *The Log Book of William Adams 1614-19*. London Library, Londres, 1916, p. 157.

⁶⁸ BOXER, *O Império Marítimo...* Op. Cit., p. 120-121.

independências lusa e espanhola no comércio marítimo.⁶⁹ Ao longo da primeira metade do século XVII a Companhia Holandesa das Índias Orientais se expandiu com força, conquistando as principais ilhas das especiarias, atacando as ilhas de São Tomé e Príncipe, na costa africana, Molucas, Ceilão, dentre outras, fundando colônias na Ásia e na África. A força militar da Holanda focou principalmente nas colônias lusas costeiras – asiáticas, africanas e brasileira – utilizando-se de sua exposição e vulnerabilidade. Enquanto Portugal sofria com poucos milhares de homens para tripular seus navios e atuar em suas colônias, os holandeses se mostraram detentores de recursos econômicos, humanos e marítimos superiores, conseguindo mobilizar mais homens para o empreendimento mercantil, contando com navios melhores do que os dos seus concorrentes ibéricos e em maior quantidade. O preparo técnico de suas tripulações, muitas delas formadas por mercenários, bem como de seus comandantes, mostrou-se superior ao dos navegadores lusos, para os quais os critérios principais para promoção consistiam em “genealogia e status social”.⁷⁰

As tropas holandesas no cenário asiático desta luta global contavam não apenas com melhores recursos materiais, mas também com treinamentos militares de qualidade, preparando-as para ataques iminentes contra os inimigos e para a defesa de suas possessões e zonas de influência, desenvolvendo entre a hierarquia militar um forte senso de disciplina e coesão. As vantagens portuguesas, neste cenário de guerra contra os navegadores neerlandeses, consistiam no fato de terem consolidado raízes em muitas das regiões atacadas, o que favoreceu, pelo menos temporariamente, sua presença, contando com soldados e servidores mais bem acostumados às características climáticas do nordeste brasileiro e da costa da Índia, por exemplo. Apesar da superioridade bélica holandesa, a tarefa de expulsar os navegadores, comerciantes e religiosos ibéricos de suas colônias, suplantando suas conquistas, foi árdua, necessitando de tempo, persistência e estratégias audaciosas. Neste sentido, ainda que para o *Bakufu* Tokugawa a atuação da VOC, através da chegada do *Liefde* e de William Adams, tenha sido crucial para o desfecho da presença lusa no arquipélago, pode-se perceber que o Japão constituiu mais um palco desta intermitente disputa global.

Nascido em 1564, na cidade de Gillingham, na Inglaterra, Adams entrou em contato desde cedo, a partir dos doze anos, com a vida marítima e suas ciências. A partir desta idade até seus vinte e quatro anos, foi aprendiz do construtor de navios Nicholas

⁶⁹ Ibidem, p. 122.

⁷⁰ Ibidem, p. 127-128.

Diggins, servindo, a partir de então, como capitão em navios da coroa britânica. De acordo com Purnell, “por onze ou doze anos Adams serviu na *Company of Barbary Merchants*, até o início do comércio holandês com as Índias”, quando foi contratado em 1598 como piloto de uma frota de cinco navios que visava chegar ao Oriente através do estreito de Magalhães.

Por conta do estado em que desembarcou no Japão, Adams precisou contar com o auxílio de jesuítas para estabelecer seus primeiros contatos com japoneses, usando os inacianos como intérpretes e para ter algum conhecimento acerca da região, clima, costumes e organização. Para Derek Massarella, “nas Índias orientais, os principais encontros entre europeus e não-europeus ocorreram em portos, isto é, em locais movimentados e cosmopolitas, espaços comerciais em que seus atores tinham um interesse em comum – o lucro – e onde dividiam uma língua universal – a da compra e da venda de bens e serviços em um mercado, incluindo os prazeres da carne”.⁷¹ A religião, neste âmbito, “talvez o mais importante símbolo de identidade dos séculos XVI e XVII”,⁷² mostrou-se como fator de peso, no caso de William Adams, perante aqueles que o auxiliavam como intérpretes e, posteriormente, para as autoridades nipônicas, que viram no navegador britânico não apenas um *nanbanjin*, mas também um comerciante e conhecedor das ciências europeias que não era católico.

Em uma carta de 1605, o jesuíta Francisco Pasio escreveu que “em Edo havia sete ou oito hereges, ingleses e holandeses, que chegaram há alguns anos em um navio que foi aprisionado pelo *Shōgun*, que manteve os homens em Edo. O padre conversou com o líder deles [William Adams] oferecendo-lhe e a seus companheiros uma rota para que deixassem o Japão”, completando ainda que:

Isto [o padre] fez temendo que eles [os hereges] infectassem os japoneses conversos, tenros na fé católica, com suas doutrinas perversas. Mas os ingleses não aceitaram a oferta (...).⁷³

A rivalidade religiosa entre católicos e protestantes aparece no documento, que não traz informações acerca das disputas comerciais que nasceram, no arquipélago, com a chegada de Adams e sua tripulação. Após a oficialização de Tokugawa Ieyasu como *Shōgun*, foram proibidos de deixar o arquipélago, por conta de seus úteis conhecimentos

⁷¹ MASSARELLA, Derek. *William Adams and early English enterprise in Japan*. Discussion Paper No. IS/00/394, Chuo University, Tóquio, 2000, p. 6.

⁷² Idem.

⁷³ PURNELL, Op. Cit., p. 158.

navais e bélicos. Adams se tornou um cativo do *Bakufu*, não como inimigo do povo japonês, mas como um navegador, preocupado em estabelecer e fixar laços comerciais entre o que veio a ser a VOC e o Japão. De acordo com Massarella, a imagem traçada por Adams acerca da Europa diferia daquela apresentada pelos inacianos, que visavam apresentar a opulência e a riqueza dos países cristãos. O capitão do *Liefde*, por sua vez, preocupou-se em descrever as guerras políticas e religiosas da Europa, conformando um quadro negativo dos países católicos para o *Shōgun*.

Os impactos comerciais da presença de Adams junto ao *Shōgun* apareceram ao longo da primeira década do século XVII, quando os portos japoneses, em especial Hirado, Deshima e Nagasaki, foram abertos não apenas para os navegadores lusos, mas também para holandeses e, em menor escala, ingleses. Em carta datada de 1608, endereçada a William Adams, o comerciante Victor Sprinckel fala dos avanços comerciais holandeses, afirmando que “meu objetivo em escrever-lhe é para informar que seu capitão Jakob Quaeckernaek com seu companheiro Melchior van Santvoort chegaram aqui em Patani em 2 de dezembro de 1605, e que estou encantado em ouvir do seu sucesso em obter para nossa Holanda permissão da Majestade [o *Shōgun*] para comercializar nestas terras, o que não deve ter ocorrido sem grandes esforços, dificuldades, habilidades e trabalho”.⁷⁴ Adiante, o autor explica as principais razões “pelas quais não fomos capazes ainda de visitar o reino do Japão”, afirmando que “espero que Deus nos permita nos próximos dois anos e meio chegar com um ou dois navios para ver que tipo de comércio está sendo realizado aí”.⁷⁵

O comércio nipo-holandês nasceu e se fortaleceu através do trabalho de William Adams, consolidando-se à época da publicação do édito de 1614. Esta situação, com o passar dos anos, estimulou o sentimento japonês anticatólico, corroborando para uma crítica do *Bakufu* quanto aos navegadores lusos de forma geral. As alternativas comerciais holandesa e inglesa permitiram ao *Bakufu*, a partir da segunda década do XVII, uma repressão mais severa ao cristianismo do que aquelas ocorridas anteriormente e de forma localizada. Em carta de 14 de outubro de 1616, de Adams para Jacob Specx, os reflexos do édito de 1614 e a política anti-cristã do *Bakufu* Tokugawa destacam-se: “quando estávamos voltando a Miyako veio um mensageiro expresso com cartas do imperador [*Shōgun*], [dizendo] que em Miyako, Osaka e Sakai foi proibido que qualquer nação estrangeira faça comércio, exceto em Hirado e Nagasaki”,

⁷⁴ SPRINCKEL, Victor. In. PURNELL, Ibidem, p. 270.

⁷⁵ Idem.

completando ainda que “todo este problema se deve aos padres portugueses, já que o imperador [*Shōgun*] quer impedir o comércio ao norte, temendo que as populações de lá sejam feitas cristãs”.⁷⁶

O embate comercial entre europeus no Japão aparece também no epistolário português. Em 1621, uma carta proveniente de Macau, acerca do comércio luso-nipônico refere-se aos holandeses como piratas, afirmando que “recentemente os treze navios piratas da Holanda estão infestando o alto mar, de forma que não podemos enviar o grande *kurofune*, mas apenas pequenas embarcações [galiotas]”.⁷⁷

Adams contribuiu para a inserção dos holandeses no cenário comercial japonês, mas, igualmente, trabalhou contrariamente à presença lusa e, particularmente, católica no arquipélago. Um dos alicerces fundamentais do édito de 1614 e de todo o empreendimento de perseguição ao cristianismo – a ideia de que os países cristãos visavam invadir e conquistar o Japão – foi alimentada por William Adams junto ao *Shōgun*, à época Tokugawa Hidetada, afirmando que “os missionários [dos países católicos] eram espiões e estavam minando a lealdade dos nativos aos seus próprios governantes, a fim de facilitar a conquista da ilha”.⁷⁸ Estas afirmações estarão presentes, mais tarde, em obras como *Ha Daiusu* e *Kirishitan Monogatari*, sendo difundidas entre os diversos níveis da pirâmide social japonesa.

2.3 O cristianismo sob a ótica Tokugawa: o *Deus destruído* e a justificativa ideológica para a perseguição

A apostasia, a partir da segunda década do século XVII, foi a primeira opção de japoneses conversos que visassem à manutenção de suas posições políticas e militares, bem como de suas terras. Optar por manter-se cristão poderia, no menor dos casos, resultar em perda de *status*, como aconteceu em 1611, quando Tokugawa Hidetada “desterrou quatorze cristãos que estavam ao seu serviço direto”.⁷⁹ A ordem geral, a partir de 1614, era a de que os *daimyō* expulsassem de suas terras os cristãos que não aceitassem a apostasia, tendo liberdade para perseguir os adeptos da religião europeia. O enrijecimento da perseguição levou à execução sistemática e pública de cristãos, coibindo os residentes de vilas e cidades a entregar seus vizinhos e até familiares

⁷⁶ ADAMS, William. In.: PURNELL, Ibidem, p. 274.

⁷⁷ BOXER, *The Christian Century...* Op. Cit., p. 435.

⁷⁸ ADAMS, Op. Cit., p. 163.

⁷⁹ COUTINHO, Op. Cit., p. 58.

cristãos, no intuito de disseminar perante toda a população os perigos aos quais os adeptos do cristianismo estariam sujeitos. O padre Mateus de Couros, em carta de 1619, registrou a situação pela qual passavam os japoneses conversos e membros da Companhia de Jesus, relatando que “a perseguição à cristandade foi e é muito terrível no Miyako, onde estão presos pela fé quase sessenta cristãos, dos quais cinco ou seis morreram no cárcere, muito conforme a divina vontade.” Uma vez que Kyūshū foi o principal foco da missionação, por conta de sua geografia e portos naturais, como Nagasaki, o número de conversos desta região superava o das demais ilhas do Japão. A proibição de presença e atuação de navegadores e mercadores para além de Hirado e Nagasaki visava prevenir a disseminação da fé católica em áreas pouco ou nada catequizadas.

Analisando as formas de suplício aplicadas sobre os cristãos japoneses, Coutinho aponta para a mobilização popular feita pelas autoridades japonesas, que lançavam “um pregão público na véspera, a fim de os moradores de cada casa das imediações do local do suplício fornecerem dois ou mais feixes de lenha, conforme o número de condenados”.⁸⁰ A notoriedade das formas de suplício e a dor por estas infligidas tiveram, de forma geral, dois efeitos opostos: o primeiro, a apostasia de cristãos que preferiram renunciar ao catolicismo a fim de evitar o próprio sofrimento e o de familiares; o segundo, o fortalecimento da fé daqueles que, em diversas ocasiões, perderam familiares para as políticas de perseguição e supressão do cristianismo, cultuando seus antepassados como mártires católicos.

Todos os japoneses ou estrangeiros, ligados de alguma forma e em algum momento à Igreja, tornaram-se alvos dos *bugyo*⁸¹, devendo comprovar seus registros em templos budistas e seu distanciamento da doutrina europeia. Fabian Fukun, apesar de ter cometido a apostasia ainda em 1608, tornou-se, assim como outros *iruman* ou *dojuku*, alvo da perseguição pós-édito de 1614. Elison aponta que a escrita do tratado anticristão *Ha Daiusu* ocorreu como uma proteção de Fukun e comprovação de sua descrença no cristianismo e valorização das práticas religiosas japonesas perante as autoridades japonesas e o poder central. Para os *bugyo* dos principais focos da missionação, como Nagasaki e Ōmura, a apostasia de clérigos europeus e/ou de *iruman* que tivessem estudado nos colégios jesuítas possuía mais valor do que o martírio destas figuras, pois,

⁸⁰ COUTINHO, Op. Cit., p. 64.

⁸¹ 奉行, lê-se *bugyou*, significa magistrado. Os *bugyo* da Era Edo eram responsáveis por exercer a justiça em suas cidades ou províncias, reportando-se diretamente ao *Bakufu*.

publicamente, representariam a fraqueza da fé católica, além de fornecer ao *Bakufu* o embasamento doutrinário necessário para forjar a ideia de “incompatibilidade” entre o Japão e o cristianismo, justificando e legitimando a perseguição para além do plano físico e material.

Ha Daiusu, ou “*Deus destruído*”, foi escrito em 1620, em um período acalorado da perseguição anticristã japonesa. Fabian Fukan havia, neste momento, deixado a Companhia de Jesus havia mais de dez anos, aparecendo, após 1608, em poucos documentos jesuítas, que lembram do seu nome como um apóstata. A obra foi impressa, por completo, entre os anos de 1620 a 1624, em formato de xilogravura, impressão através de blocos de madeira. Segundo Ebisawa Arimichi, há três cópias manuscritas da obra original, estando uma na Universidade de Kyoto, a segunda na Biblioteca Tenri e a terceira em Mito, na Shohokan.⁸² Como anexo ao seu estudo *Deus Destroyed*, George Elison incluiu uma tradução que fez da cópia disponível na Universidade de Kyoto para o idioma inglês, facilitando análises posteriores da obra para pesquisadores ocidentais.

Semelhantemente a *Myotei Mondo*, Fabian Fukan escreveu *Ha Daiusu* no formato de um diálogo entre dois personagens: Fukan, o cristão, e Fukan, após o abandono do cristianismo, sem se utilizar de nomes fictícios como fez com Myoshu e Yutei. O diálogo de *Ha Daiusu* tem por objetivo principal refutar o cristianismo, utilizando-se, para tanto, dos conhecimentos que o autor adquiriu acerca da doutrina católica ao longo dos anos em que fez parte da Ordem dos Jesuítas. A hipótese de Elison acerca do motivo que levou Fukan à redação do *Deus Destruído* não pode ser descartada, uma vez que o autor esperou mais de dez anos após sua apostasia para produzir um material anticristão, divulgando-o em um período tão violento da perseguição. Por não contar com personagens fictícios para expor suas ideias, *Ha Daiusu* possui um tom pessoal, de forma que Fukan refere-se diretamente a si e ao seu passado cristão, afirmando, logo no segundo parágrafo da obra “lamentar todos os dias sua deserção da Grande e Verdadeira Lei”, fazendo alusão às suas tradições zen budistas e *Shintō*.

⁸² Para conhecedores do idioma japonês, a edição mais conveniente e precisa de *Ha Daiusu* está na obra: ARIMICH, Ebisawa, CIESLICK, Hubert, DOI, Tadao, OTSUKA, Mitsunobu. *Nihon Shiso Taikēi: Kirishitan sho, Hai-Ya sho*. Tokyo, Iwanami, 1970. Elison menciona outra tradução de *Ha Daiusu* para o inglês, por Esther Lowell Hibbard: *Refutation of Deus by Fabian*. Esta versão, segundo Elison, é de difícil entendimento e, ao mesmo tempo, imprecisa com relação às ideias presentes na obra original. Uma adaptação da obra original para o idioma japonês atual, por Ebisawa Arimichi, também é mencionada por Elison, que diz “não estar livre de erros de interpretação”. Ver: ELISON, Op. Cit., 463-464. HIBBARD, Esther Lowell. *Refutation of Deus by Fabian. Contemporary Religious in Japan. Volume III*. 1962.

Fukan inicia a primeira parte da obra explicando que “para aqueles que estão iniciando na seita de Deus há uma doutrina de sete passos. Um resumo do primeiro passo segue à frente”.⁸³ Os sete passos apresentados por Fukan consistem nos alicerces doutrinários e espirituais que, segundo o autor, são transmitidos pelos jesuítas para todos os iniciantes do cristianismo. Primeiro: a natureza e as qualidades de Deus e o milagre da criação do universo e de seus fenômenos. Para o autor, “os adeptos de Deus clamam que, (...) quando vemos um palácio esplêndido, descobrimos que há um hábil artesão que o construiu; quando vemos que há regras entre uma família, (...) descobrimos que a família certamente tem seu chefe. Esta é a regra universal”, completando que,

Uma vez que houve o tempo em que o céu e a terra não existiam e nada mais existia e tudo era um solitário vazio e então o céu e a terra emergiram, o sol, a lua e as estrelas, com seus brilhos sem limites, iluminando os céus, (...), este fato seria inconcebível sem a existência de um criador todo poderoso.⁸⁴

Dando voz ao apóstata, Fukan descreve sob o termo “para contradizer, respondo”, um pouco das lendas de criação budistas e *Shintō*, que atribuem o surgimento da miríade de fenômenos do universo, respectivamente, ao “vazio original e sem forma” e à ação dos deuses, “Sete Deuses do Céu e Cinco Deuses da Terra”. O argumento final do autor, neste trecho, é “por que então os adeptos de Deus clamam pretensiosamente que eles, apenas, conhecem o senhor que abriu o céu e a terra?”. Nesta oposição feita pelo autor, acerca das origens do universo e de seus fenômenos, reside um ponto de suma importância para a legitimação da perseguição ao cristianismo e para o fortalecimento da hipótese, que aqui defendo, acerca da “incompatibilidade” entre esta religião e a organização política do Japão: dentre os deuses *Shintō*, Fukan lembra do papel da divindade Kunitokotachino Mikoto (国之常立神 *Kuninotokotachinokami*), que é reconhecida na religião japonesa como a primeira divindade a nascer após o

⁸³ FUKAN, *Deus Destroyed*, Op. Cit., p. 261. Tradução livre do inglês: *For those initially entering the Deus sect there is a seven-step gate to the doctrine. And the sum of the first step is as follows.*

⁸⁴ Idem. Tradução livre do inglês: *The adherents of Deus claim: (...) When we see a splendid palace, we realize that there existed a skilled craftsman who built it; when we see that house laws exist within a family and the family is governed according to their intention, we realize that the family must certainly have a household head. Such realization is the universal rule. Therefore, since there was a time when heaven did not exist and earth did not exist and nothing existed and all was lonely void, then the fact that heaven and earth emerged, that the sun, the moon, and the stars with boundless brilliance shed their light in the heavens, rising in the east and setting in the west in unaltered sequence, that the thousand grasses and the myriad trees grow on earth, sprouting fresh buds and shedding old leaves exactly in the appointed season – this fact would be inconceivable without the existence of an all-powerful creator. This all-powerful creator we call Deus.*

surgimento do céu e da terra a partir do caos. Kunitokotachi no Mikoto, de acordo com Fukun, “é o senhor que ascende ao governo da terra [do Japão]”,⁸⁵ o que legitima o tradicional reconhecimento dado ao Imperador japonês como uma divindade viva, representante dos *kami*.

O *Shintō*, tradicionalmente, é tido como uma religião originalmente japonesa, de culto às divindades, apresentadas como criadoras e mantenedoras do céu e da terra, e aos antepassados. Seu livro base, o *Kojiki* (古事記 Registros Antigos), foi redigido no século VIII d.C., consistindo em uma narrativa acerca dos mitos de criação, nascimento dos deuses, do imperador, do arquipélago japonês e de seu povo. Na parte I, da seção XLIV do segundo volume do *Kojiki*, é descrito o início do reinado do Imperador Jimmu, *Kamu Yamato Ihare Biko*, tido mitologicamente como o primeiro Imperador do Japão, que ascendeu diretamente de uma linhagem divina e fixou a primeira capital do reino, dando coesão ao povo que habitava a ilha.⁸⁶ A autoridade imperial é tradicionalmente vinculada aos mitos de criação *Shintō*, que garantem o reconhecimento do Imperador, ainda no século XVII, como uma figura religiosa e simbólica, não detendo poderes políticos e militares. O embate entre o Deus cristão, de um lado, e os *kami*, de outro, impactava, para Fukun, na imagem do Imperador e na tradição religiosa e histórica do Japão, uma vez que a criação do universo, para o cristianismo, esvaziava e descaracterizava as narrativas *Shintō*.

Ainda analisando o “primeiro passo” para aqueles que ingressavam no cristianismo, Fukun questiona a posição dos inicianos quanto às qualidades e virtudes de Deus, dos Budas e dos *kami*. Para os cristãos “Deus é *infinitus* – sem início ou fim. Ele é *spiritualis substantia* – verdadeira substância sem forma material. Ele é *omnipotens* – tudo está em seu poder. Ele é *sapientissimus* – a fonte de sabedoria. Ele é *justissimus* – a fonte de toda a lei universal. Ele é *misereticordissimus* – a fonte universal de piedade e de compaixão”. Fukun afirma que, para os padres, os Budas e os *kami* foram apenas “meros humanos”, não possuindo as qualidade remetidas ao Deus cristão.

⁸⁵ Ibidem, 262. Tradução livre do inglês: *Moreover, Buddhists discuss this in terms of the process of origination, continuation, destruction, and void; and in Shintō the Age of the Gods is divided between the Seven Gods of Heaven and the Five Gods of Earth. And the first of the Seven Gods of Heaven are the Three: Kuni-tokotachi no Mikoto, Kuni-sazuchi no Mikoto, and Toyokunnu no Mikoto; they are the ones who opened up heaven and earth. The lord who always rises to the land's government: this is the meaning of the worshipful name Kuni-tokotachi no Mikoto. Why then do the adherents of Deus press their tedious claims with the pretence that they alone know the lord who opened up heaven and earth? Idle verbosity without substance, and most annoying!*

⁸⁶ CHAMBERLAIN, Basil Hall (Tradução, introdução e notas). *Kojiki*. Asiatic Society of Japan, Tokyo, 1919, p. 164.

O autor confronta este posicionamento reiterando, primeiramente, que os Budas e os *kami* não são “meros humanos”. As qualidades dadas a Deus são questionadas, neste momento, através das concepções cristãs de *Inferno* e *Paraíso*, quando Fukan coloca em dúvida a característica *misereticordissimus*, exemplificando que, independentemente das ações de um indivíduo, se ele não amar a Deus, será mandado ao *Inferno*, enquanto que, amando a Deus e cultuando-o em seu templo, irá para o *Paraíso*, mesmo que cometa crimes e desrespeite as leis de seu país.⁸⁷

Nesta altura da obra, Fukan entra no segundo preceito cristão: “Deus é o senhor deste mundo e do mundo por vir, sendo a fonte de toda a recompensa e de toda a punição”. Neste segundo passo, o autor retoma conceitos e linhas de raciocínio que trabalhou em *Myotei Mondo*, afirmando que, “para os adeptos de Deus, (...), há vários princípios para animar as coisas. *Anima vegetativa* tem o significado do princípio vital dotado de nascimento, crescimento, exuberância e murchar, brotando novos gomos e derrubando folhas verdes. *Anima sensitiva* é o princípio vital (...) da percepção, movimentação e coisas do gênero. (...) *Anima rationalis* é o termo que possui não apenas as capacidades mencionadas acima, mas também é capaz de discernir entre o certo e o errado, (...)” sendo determinada pela *spiritualis substantia*.⁸⁸ Para Fukan, a natureza pode ser dividida em apenas duas categorias: princípio ou objeto, cujas conceituações são explicadas através da analogia com a água da chuva. “A água da chuva é um princípio. Sua multiplicidade de receptáculos são os objetos. A água da chuva não tem atributos, como longo ou curto, quadrado ou redondo; não possui odor,

⁸⁷ FUKAN, *Deus Destroyed...*, Op. Cit., p. 262. Tradução livre do inglês: *The adherents of Deus claim: Deus is infinitus – without beginning or end. He is spiritualis substantia – true substance without material shape. He is omnipotens – all is in his power. He is sapientissimus – the wellspring of wisdom without superior. He is justissimus – the wellspring of universal law. He is misericordissimus – the wellspring of universal mercy and universal compassion. Aside from all this, he is the wellspring of all good and all quality. Since the Buddhas and the gods all are merely human beings, they do not possess the abovementioned qualities. Since they are subject to the process of birth and death, how can they be said to be the creators of heaven and earth?*

⁸⁸ Ibidem, 267-268. Tradução livre do inglês: *The adherents of Deus claim: Deus is the Lord both of this world and of the world to come, and he is the wellspring of all reward and punishment. (...) First, let us take up the spirit of grasses and trees: it is called anima vegetativa. Anima vegetative has the meaning of vital principle endowed solely with the capabilities of birth, growth, luxuriance, and withering, of sprouting fresh buds and shedding old leaves. Next, we take up the vital principle of birds and breasts: it is called anima sensitiva. Anima sensitiva is vital principle which possesses not only the capabilities of birth and growth but also of perception, motion, and the like. (...) Finally, we take up the mind of man: it is called anima rationalis. This anima which is termed rationalis not only possesses the capabilities of the above-mentioned two but is capable also of discrimination between right and wrong; this is why it is called rationalis anima. This rationalis anima does not proceed from matter; rather, it determines matter. It is spiritualis substantia, true substance without material.*

fragrância; clareza ou turvação não são inerentes a ela; não possui sabor. (...) Todas estas características são determinados por seus receptáculos.”⁸⁹

Os conceitos de *Inferno* e *Paraíso*, a partir daí, aparecem como temas centrais do terceiro ao quinto passos, quando Fukan escreve “mas Deus – Quem perguntou pra ele? Quem o contratou? – criou os seres humanos em uma quantidade tão grande como das areias do Ganges e agora ele os joga para dentro do inferno. (...) E é por toda a eternidade, numa agonia sem fim”.⁹⁰ A qualidade de *sapientissimus* de Deus é posta em dúvida por Fukan, que lembra, no terceiro passo da sua obra, da passagem de Lúcifer como o anjo que se voltou contra o seu criador. De acordo com Fukan, “se Deus é *sapientissimus* e criou os anjos, é inconcebível que ele não soubesse do anjo [que o traiu] no instante em que caiu em pecado. Se ele não sabia disto, então não faz sentido chamá-lo de a sabedoria que engloba os três mundos”.⁹¹ Seguindo esta linha, Fukan continua a atacar, no quarto passo, a ideia por trás de *Paraíso*, culminando com a narrativa de Adão e Eva, no quinto passo.

O castigo dado por Deus a Adão e Eva, a expulsão do Éden, é vista por Fukan de maneira contraditória às qualidades atribuídas ao criador. Os pecados cometidos pelos primeiros seres humanos, para o autor, não seriam suficientes para que, a partir de então, “dores/punições em abundância sejam infligidas sobre todos nós”. “Talvez seja”, para Fukan, “seu Deus que nutre o ódio no homem, negligenciando assim toda a bondade”.⁹²

No sexto passo, descrevendo a história do nascimento de Jesus Cristo e de sua morte, levando os pecados da humanidade através da crucificação, Fukan traz para o leitor dados como “Deus [Jesus Cristo] veio ao mundo após aproximadamente cinco mil anos da criação do céu e da terra”, através de Santa Maria e José, que eram “virgens, o

⁸⁹ Ibidem, 269. Tradução livre do inglês: *All things have two aspects: objects and principle. (...) Rain is one – it is the principle. The receptacles are of thousandfold variety – they are the objects. When the heavens send down streams of rain, one puts out receptacles to gather the rainwater in. Rainwater is not endowed with the attributes of long or short, square or round; it does not possess odor, fragrant or foul; clearness and turbidity are not inherent in it; and it does not have flavor, sweet or bitter or whatever. (...) All is determined by the receptacles' squares or round shape, good or bad quality, pure or defiled state.*

⁹⁰ Ibidem, 271. Tradução livre do inglês: *But Deus – who asked him? Who hired him? – created human beings countless as the sands of the Ganges, and now he thrusts them into hell. And is it hell for only a day, or for a month? Oh, no! It is hell for all eternity, agony without surcease.*

⁹¹ Ibidem, 273. Tradução livre do inglês: *But did you not say that Deus is sapientissimus, Wisdom pervading the Three Worlds? If that be so, and if he created these anjo, then it indeed is inconceivable for him not to have known that the anjo on the instant would fall into sin. If he did not realize this, then it is utter nonsense to call him Wisdom encompassing the Three Worlds.*

⁹² Ibidem, 277. Tradução livre do inglês: *And now we, too, are put to pain in overabundance! Really, it's nothing to be thankful for! And the adherents of Deus take this story in and feel grateful and nothing will change them. The worst of fools! (...) But perhaps your Deus is a Lord who nourishes the evil in man for the good in man offers but neglect.*

que significa dizer que nunca em suas vidas tiveram relações conjugais”.⁹³ O primeiro questionamento do apóstata é quanto ao período de tempo que a figura humana de Deus levou para chegar ao planeta, “uma vez que a preparação não se completou em cinco mil anos, todos os seres humanos no mundo tiveram que cair no inferno – um imensurável número [de humanos]”. O espaço de tempo de cinco mil anos é confrontado pelo autor, afirmando que “ponderando este número de anos com o que há registrado da história japonesa e chinesa, vemos que é um tempo excessivamente curto”. O fato de Jesus Cristo ter nascido de uma virgem é, para o apóstata, uma afronta às leis universais do confucionismo, que enumera “a relação entre marido e esposa” como a terceira das “Cinco Relações”. “Se as relações conjugais não forem o padrão de lei moral do planeta, o que mais podemos esperar além da extinção humana em cada província e distrito, até a última vila”.⁹⁴

A refutação do cristianismo feita por Fabian Fukan do segundo ao sexto passo de *Deus Destruído* segue uma sequência semelhante à de *Myotei Mondo*, analisando lendas de criação, a natureza humana, a vida após a morte e o papel de Jesus Cristo. Se em *Myotei Mondo* pode-se encontrar um enaltecimento da religião católica, em *Ha Daiusu* o sentido é o contrário, uma vez que o autor não apenas visa criticar o catolicismo, como opô-lo em seus principais alicerces às doutrinas filosóficas do budismo, do confucionismo e do *Shintō*. A incompatibilidade doutrinária, importante na legitimação da perseguição, é, desta maneira, criada por Fukan, que não mais menciona sobre a riqueza, a paz e a justiça praticada nas terras *nanban*, mas sim foca suas palavras na refutação do ideário do Deus cristão e de como este corpo de valores poderia ser prejudicial à estabilidade do Japão e do ser humano, de forma mais geral.

⁹³ Ibidem, 278. Tradução livre do inglês: *The adherents of Deus claim: The above-mentioned entry of Deus [Jesus Cristo] into this world occurred after some five Thousand years had passed from the time when heaven and Earth were opened up. His birth took place during the reign of an emperor named Caesar, in a village called Belem, in the country of Judea. His mother's name was Santa Maria, and Joseph was the name of his father. But both Santa Maria and Joseph were virgem, by which is meant to say that throughout their lives they did not have marital relations; and in these circumstances he was conceived and born.*

⁹⁴ Ibidem, 279. Tradução livre do inglês: *To conter, I reply: So it took all of five Thousand years after heaven and Earth were opened up for Deus to enter this world! (...) Since atonement was not accomplished for five thousand years all the human beings in the world had to fall into hell – a measureless, countless number! All those people falling down to hell! (...) And what they say about the total number of years is also extremely dubious. (...) In balancing this number of years against that recorded in the Japanese and Chinese histories one finds the number exceedingly short. (...) So Jesus Christus was born with lifelong virgins, the virtuous Joseph and Santa Maria, as father and mother. What sort of ideal virtue is this? “Man and wife have separate functions.” (...) If marital relations were not completely the standard of moral law in the world, then what else could we expect but the extinction of the human seed in every province and district, down into the last village!*

O primeiro passo de *Ha Daiusu*, que opõe o mito de criação cristão às lendas budistas e *Shintō*, constrói, assim, um descompasso entre as religiões, atingindo a legitimidade da família imperial. É no último passo, o sétimo, que Fukan ataca o principal alicerce cristão aos seus olhos: o primeiro mandamento, apresentando-o negativamente perante a organização política, social e hierárquica japonesa, conseguindo, assim, justificar teoricamente a proibição e a perseguição ao cristianismo verificada à época.

“Os adeptos de Deus”, segundo o autor, “devem de todas as formas observar dez estatutos conhecidos como *Dez Mandamentos*. O primeiro destes é: ‘amarás a Deus acima de todas as coisas e a ele venerarás’, (...), significando que o indivíduo deverá estimar este Deus até mesmo acima do seu governante, mais até do que ao seu pai e sua mãe”.⁹⁵ Os demais mandamentos, de acordo com Fukan, não excedem em nada as doutrinas praticadas no Japão que proíbem o assassinato, o roubo, o adultério, a falsidade e a embriaguez. O primeiro mandamento, por sua vez:

“Incita a desobediência às ordens do soberano ou do pai se submissão significasse a negação da vontade de Deus, (...), espregando a intenção de subverter e usurpar o país, extinguindo a Lei dos Budas e a Influência Real”.⁹⁶

O impacto do primeiro mandamento, sob a ótica do *Bakufu* Tokugawa, era o principal motivo pelo qual os “adeptos de Deus” deveriam ser expulsos do Japão ou mortos, uma vez que seu corpo doutrinário incitaria o amor e a submissão a Deus acima daqueles devidos ao Imperador e ao *Shōgun*. O cristianismo, a partir de *Ha Daiusu*, foi combatido também doutrinariamente, além do plano físico e, enquanto *Myotei Mondo* passou a ser uma obra proibida, o texto de Fukan de 1620 ganhou espaço entre os confucionistas do *Bakufu* Tokugawa. Os laços hierárquicos japoneses ganharam forma com a centralização política da Era Edo, durante a qual seus governantes visaram assegurar suas posições não apenas através da força, mas principalmente por meio do conhecimento. O cristianismo de *Myotei Mondo* é, para o Fukan cristão, compatível e,

⁹⁵ Ibidem, 281. Tradução livre do inglês: *The adherents of Deus claim: Those who can find assente to these Steps will accept our doctrine; but after embracing our doctrine they must by all means observe tem statutes know as the Ten Mandamentos. (...) And of these the First Mandamento – “You shall hold the one Deus dear above all things and him shall you worship” – means that one should esteem this Deus even above one’s ruler, more even than one’s father and mother.*

⁹⁶ Ibidem, 282. Tradução livre do inglês: *The first mandamento urges disobedience to the orders of sovereign or father if compliance would mean denial of Deus’ will; it entreates one to hold life itself cheap in such a situation. In this precept lurks the intention to subvert and usurp the country, to extinguish Buddha’s Law and Royal Sway. Quick, quick! Put his gang in stocks and shackles!*

ainda, recomendável a todo o Japão; em *Ha Daiusu*, em contrapartida, é apresentado como uma doutrina perniciosa e ameaçadora aos costumes e tradições japoneses.

Mais de dez anos após a publicação de *Ha Daiusu*, no último período da perseguição ao cristianismo, *Kirishitan Monogatari* inclui em seu último capítulo um texto curto intitulado “Como tratar os subordinados, sejam eles de alto ou baixo grau”. Nesta parte da obra, após toda a descrição acerca de como a religião cristã poderia minar o governo e a sociedade nipônica, seu autor escreve que “um governante sábio não mostra qualquer discriminação entre seus subordinados, nem acolhe uns por favoritos. Trata-os todos com seus próprios filhos, empregando-os conforme as qualificações especiais de cada um. (...) Ele age com profunda compaixão e sentimentos cordiais perante todos, conduzindo seus afazeres sempre com tranquilidade”.⁹⁷ Percebe-se, através deste excerto, que o esforço do *Bakufu* Tokugawa não se voltou apenas a atacar o cristianismo e seus preceitos, aparentemente, nocivos à sua organização, mas também o de promover uma imagem positiva de suas lideranças, norteando padrões comportamentais para a execução diária das “Cinco Relações” do confucionismo.

Fabian Fukan morreu em 1621, de causas desconhecidas. Tanto *Myotei Mondo* quanto *Ha Daiusu* passaram a ser estudadas em detalhes apenas a partir da segunda metade do século XX, apesar da importância histórica de ambas as obras. O diálogo entre Myoshu e Yutei, para Arimichi, “foi o mais notável livro do período [Azuchi-Momoyama, nome dado ao espaço de tempo entre 1573-1603]”. Para Elison, entretanto, o valor e a originalidade desta obra não deve ofuscar a qualidade de *Ha Daiusu*, que reflete, para a historiografia, não apenas a erudição de Fukan, mas também o impacto de políticas internas e externas à Ordem dos Inacianos sobre a cristandade japonesa.

Nos anos que se seguiram à morte de Fabian Fukan, o *Bakufu* Tokugawa entrou em seu último estágio de perseguição e supressão do cristianismo, utilizando-se da tortura para incutir o medo entre a população, estimulando a apostasia em massa tanto de praticantes quanto de outros membros da Companhia de Jesus. O ponto alto foi a promulgação do mais severo édito de expulsão da Igreja, em 1639, que levou não apenas ao martírio de grande quantidade de fieis, mas também ao completo rompimento

⁹⁷ ANÔNIMO, *Kirishitan Monogatari*, Op. Cit., p. 372. Tradução livre do inglês: *The wise ruler does not show any discrimination among his retainers, nor does he play favorites. But rather he treats all as his own children, with special regard to employ them according to the special qualifications of each. He does not pass down instructions after listening to one side only. But rather he acts with deep compassion and cordial feeling for all, thus conducting his affairs always with an easy mind.*

dos laços luso-nipônicos no ano de 1640, encerrando oficialmente o Século Cristão do Japão.

2.4 Cristóvão Ferreira, a rebelião de Shimabara e o fim dos contatos luso-nipônicos

A partir do édito de 1614, descrições acerca da proibição e marginalização do cristianismo compõem grande parte dos documentos e epistolário jesuítas provenientes do Japão. O martírio de padres, *iruman*, *dojuku* e fieis, de forma geral, tornou-se corriqueiro nos anos que seguiram ao édito, intensificando-se ao longo da década de 1620, à medida em que mais *daimyō* aderiram à política de supressão da religião cristã e fortaleceu com maior intensidade a difusão de ideais legitimadores da perseguição, através de obras como *Ha Daiusu* e *Kirishitan Monogatari*. Kyūshū, o foco da missionação durante o século XVI, teve suas principais famílias conversas, como Ōmura e Konishi, apostasiando e aderindo à política anticristã, no intuito de garantir suas posições na ordem política que se instaurava.

O jesuíta (e posteriormente apóstata) Cristóvão Ferreira escreveu, sobre Fukan:

“Ele [o Shōgun] confirmou ainda mais sua opinião [sobre os cristãos] pelo apóstata Fabian. Antigo irmão de nossa Sociedade que publicou um tratado cheio de heresias e blasfêmias contra Deus, nosso Senhor e Sua Santa Lei”. Ele pretende provar em seu tratado que planejamos conquistar o Japão através da pregação, subjugando-o ao nosso rei.⁹⁸

Para um estado em centralização, esforçando-se avidamente no fortalecimento da figura do *Shōgun* e no estabelecimento de sua linhagem, a ameaça de invasão e conquista do Japão por parte dos “países *nanban*” se tornou importante justificativa para as ações verificadas. Segundo Ferreira, o temor do *Shōgun* vinha sendo “constantemente confirmado pelos hereges holandeses”, uma vez que “um de seus nobres contou a um embaixador português que o *Shōgun* estava muito agradecido aos holandeses por terem-

⁹⁸ FERREIRA, Cristóvão. *Carta de 18 de março de 1621*. Arquivo dos Jesuítas, Japsin, Livro 17, p. 274. Apud CIESLICK, Hubert. *The Case of Cristóvão Ferreira*. Monumenta Niponica, Vol. 29, No. 1, p. 7-8. Tradução livre do inglês: *He has been still more confirmed in his opinion by an apostate named Fabian. A former Brother of our Society who published a treatise full of heresies and blasphemies against God our Lord and His Holy Law, he pretends to prove in his tract that we plan to conquer Japan through the preaching of the Gospel and to subjugate it to our king.*

no esclarecido sobre este ponto”.⁹⁹ O cerco à cristandade japonesa se fechou completamente durante os anos de 1620. A perseguição e suplício públicos difundiram-se entre os principais focos da atividade missionária, estimulados pelos avanços holandeses no arquipélago e pelo corpo doutrinário do *Bakufu* que se formava e consolidava com *Ha Daiusu*, as obras de Hayashi Razan e a educação obrigatória em templos budistas.

De acordo com Boxer, como reação às proibições e restrições impostas ao cristianismo, os jesuítas compilaram, em 1615, a obra *Maruchirio no Susume* (マルチリヨの勧め *Exortações ao Martírio*), que explicava, para os fieis, as razões pelas quais “Deus permite que os cristãos sejam perseguidos”. O texto expunha porque os perseguidores não eram punidos de imediato, ou ao longo de suas vidas, e porque negar a Cristo, mesmo sob tortura, era um pecado grave. A última parte das *Exortações* servia para preparar o fiel espiritualmente para o martírio, fazendo-o crer na vida após a morte e na salvação, encorajando-o a “não temer aqueles que podem matar o corpo”. A apostasia e os possíveis motivos que a ela levariam eram, nas *Exortações*, refutados, ao realçar que torturas terrenas, por mais severas que fossem, não eram permanentes, enquanto o sofrimento no inferno era eterno. Boxer atenta ainda para o dado de que, nas *Exortações*, lembram-se casos de “mulheres e crianças, princesas e senhoras nobres que aguentaram o martírio”,¹⁰⁰ estimulando o fiel a encarar quaisquer punições que estivessem por vir.

Entre 1620 e 1622, com os avanços na perseguição ao cristianismo, outro documento, inspirado nas *Exortações* passou a circular entre os cristãos japoneses: o panfleto *Maruchirio no Kokoroe* (マルチリヨの心得 *Instruções ao Martírio*). A obra contém uma descrição dos principais pontos comportamentais de um mártir, instruindo os cristãos a nunca apostasiarem falsamente quando em interrogatório, “mesmo que a mente permaneça inalterada. Similarmente, é um crime disfarçar-se de gentio [não cristão], mesmo que não esteja se declarando. Por exemplo, carregar um rosário [budista] nas mãos é um ato que nunca deve ser feito”. Visitar templos ou santuários budistas e *Shintō* era proibido, enquanto “aparentar não ter fé é aceitável, mas disfarçar-se como gentio é um crime”. De acordo com Turnbull, durante as décadas de 1620 e 30,

⁹⁹ Idem, p. 8. Tradução livre do inglês: *He imagines that we intend to rob him of his kingdom by our preaching of the Gospel. He has this kind of fear for some time and it is constantly being confirmed by the Dutch heretics. One of his nobles told the Portuguese ambassador this year that the Shōgun was much obliged to the Dutch for having enlightened him on this point.*

¹⁰⁰ BOXER, *The Christian Century*..., Op. Cit., 340-341.

textos como as *Instruções* circularam amplamente entre as comunidades conversas, o que fortaleceu a identidade cristã especialmente entre aqueles que perderam familiares e outras pessoas próximas com a perseguição.¹⁰¹

A última fase da perseguição iniciou-se em 1623, com a ascensão de Tokugawa Iemitsu, neto de Ieyasu, ao título de *Shōgun*, que agiu rigorosamente contra a cristandade nipônica. Uma carta de 1624, acerca do martírio de Ōmura, começa informando que “finalmente a ordem veio de Nagasaki, todos os religiosos deveriam ser mortos e, tão logo entenderam aquilo, mostraram sinais de felicidade”. Os padres são descritos neste documento como satisfeitos por estarem morrendo em nome da religião cristã, prezando pela compostura, serenidade e resiliência perante as torturas e as execuções, o que teve, para a população de fieis, um reflexo positivo e estimulador da fé cristã, enaltecendo aqueles que partiam como mártires. No mesmo documento há a descrição de que, quando submetidos à fogueira, padres recitavam em voz alta canções religiosas ou rezas, reverenciando-se aos espectadores, “exortando-os a abraçar a fé em Cristo, a única e verdadeira segurança e salvação”. Os padres, que “permaneceram no fogo por três horas, imóveis, sendo consumidos em chamas lentas e prolongadas”, são lembrados ao final do documento como “os gloriosos campeões de Cristo”.¹⁰² A postura entusiasmada dos mártires, como descrito na carta de 1624, era um motivo de preocupação para as autoridades japonesas, que aprimoraram seus métodos de suplício nos anos subsequentes.

Para Cristóvão Ferreira, havia “pouca esperança de que a perseguição acabará em breve, a menos que Deus, nosso Senhor, ajude-nos com sua providência

¹⁰¹ Documento transcrito em inglês no estudo de Turnbull, a partir da versão em japonês presente na obra de Masaharu Anesaki. ANÔNIMO, *Maruchirio no Kokoroe*. Apud TURNBULL, Stephen. *The Kakure Kirishitan of Japan*. Op. Cit., p. 34. Tradução livre do inglês: *It is a grave sin to say that I am not a Kirishitan, even if the mind remains unchanged. Similarly, it is a crime to disguise oneself like a gentio, even if not making a declaration. For example, to carry a [Buddhist] rosary in hand is an act of this kind never to be done.* Ver: ANESAKI, Masaharu. *Writings on martyrdom in Kirishitan literature, Transactions of the Asiatic Society*. Tokyo, Donbukan, 1960.

¹⁰² ANÔNIMO. *The Martyrdom at Ōmura, August 25, 1624*. Apud BOXER, *The Christian Century...*, Op. Cit., p. 436-437. Tradução livre do inglês: *Finally order came from Nagasaki, that all the Religious should be put to death, who so soon as they had understood the certainty thereof, shewed extraordinary signes of joy. (...) When the fire was kindled, which in regard of the small quantity of wood, burned very slowly, so that, the rope wherewith Brother Luis the Japanese was bound, being consumed, he might have departed at his pleasure. The rest os his valorous associates were jointly with loud voice reciting a certain devote prayer, and the fire frew to advance itself; when he departing from his stake, with noble contempt of those raging flames, made haste to do reverence, and kiss submissively the lands of the Priests his companions; then exhorting with a loud voice the standers by to embrace the faith of Christ in which alone is true safety and salvation. (...) They remained therefore 3 hours in the fire, ever immovable, consuming away in lingering slow flames. (...) The glorious champions of Christ being dead, that the Christians might not enjoy their blessed bodies, they burned them even to cinders.*

especial”.¹⁰³ A falta de esperança dos cristãos reflete o esforço do *Bakufu* e de seus *bugyo* que estimularam a espionagem contra todo missionário e seus adeptos. Coutinho aponta que as formas de suplício se desenvolveram visando não o extermínio dos praticantes da religião europeia, mas sim a apostasia de clérigos, para mostrar aos japoneses “que os padres não defendiam a lei que pregavam quando postos em situações embaraçosas”.¹⁰⁴ Neste sentido, o caso de Fabian Fukan, ainda que tenha sido expressivo para a Companhia e tenha fornecido valioso material doutrinário para o *Bakufu*, não teve o peso e o apelo simbólico, perante a comunidade cristã, que o da apostasia do padre vice-provincial Cristóvão Ferreira, que, sob tortura e promessas de riquezas abandonou o cristianismo, fixando-se no Japão, onde morreu em 1650, dez anos após o fim dos contatos luso-nipônicos.

Ferreira nasceu em Torres Vedras, próximo a Lisboa, em 1580, ingressou na Companhia de Jesus, iniciando seus estudos, em 1596. Seu entusiasmo com as cartas de Francisco Xavier o fez voluntariar-se para o trabalho na Ásia, embarcando para a Índia em 1600. Sua chegada ao Japão é datada de 1609, ano em que já pregava publicamente, demonstrando domínio da língua japonesa. Na época em que exerceu o cargo de vice-provincial no Japão, os jesuítas que lá residiam precisavam contar com a ajuda dos fieis para que se mantivessem vivos, não possuindo mais residências próprias ou liberdade para adquirir alimentos e outros meios de subsistência. Foi esta situação que tirou, em 1632, a vida do vice-provincial Mateus de Couros, que faleceu em seu esconderijo na vila de Hasami, em Ōmura, levando à nomeação extra-oficial de Cristóvão Ferreira ao seu cargo.¹⁰⁵ Segundo Cieslick, o momento em que Ferreira assumiu o cargo de vice-provincial coincidiu com o “clímax da perseguição”, com a substituição do *bugyo* de Nagasaki, Takenaka Uneme, por Soga Matazaemon, que recebeu ordens para erradicar a cristandade de Nagasaki até Edo e arredores, “por todos os meios possíveis”.¹⁰⁶

As prisões de padres, escondidos e refugiados junto às comunidades cristãs, eram seguidas por severas torturas não apenas físicas, mas também psicológicas, no intuito de romper os valores morais dos missionários, levando-os à apostasia e à ruptura com seus conterrâneos e sua religião. Por esta razão todo jesuíta apóstata era forçado a viver com alguma mulher, corriqueiramente uma viúva de algum criminoso executado,

¹⁰³ FERREIRA, Op. Cit., p. 8. Tradução livre do inglês: *There is little hope, humanly speaking, that the persecution will soon end unless God our Lord helps us with His special providence.*

¹⁰⁴ COUTINHO, Op. Cit., p. 72.

¹⁰⁵ CIESLICK, Op. Cit., p. 9.

¹⁰⁶ Ibidem, p. 11.

a fim de que quebrasse o voto de castidade, ferindo-se moralmente. A crucificação e a fogueira não constituíam modos eficazes de apostasia, o que influenciou no desenvolvimento da tortura *tsurushi*, que, a partir da década de 1630, segundo Cieslick, foi reservada exclusivamente à cristandade. De acordo com uma carta ânua da Companhia de Jesus, datada de 1633, o *tsurushi* consistia em “pendurar o corpo de cabeça para baixo. Para prevenir que o sangue desça à cabeça, causando uma morte rápida, amarram o corpo fortemente com cordas. (...) O prisioneiro é então colocado no fosso, (...), que é fechado”, de forma que nenhuma luz consegue entrar naquele espaço. O indivíduo submetido ao *tsurushi* é mantido nele por tempo indeterminado, até que morra ou que aceite a apostasia.¹⁰⁷

Em 18 de outubro de 1633, em Nagasaki, um grupo de padres e seus seguidores foi preso pelo *bugyo*, sendo condenados ao *tsurushi*. Dentre os prisioneiros estava Cristóvão Ferreira, que, segundo Cieslick, cedeu à tortura e apostasiou após cinco horas pendurado no fosso.¹⁰⁸ Sobre sua trajetória, Ferreira, a partir daí sob o nome Sawano Chuan, escreveu ter nascido em terras *nanban* tendo, desde cedo se “devotado exclusivamente aos ensinamentos da religião *Kirishitan*, até que finalmente deixei minha casa para me tornar um monge” e:

Conforme envelheci, formei em meu coração o profundo desejo de disseminar esta fé no Japão, não me importando com as milhares e dezenas de milhares de milhas de distância. Ao chegar neste Reino do Sol, por anos passei fome e frio, trabalho e privação, sem nunca reclamar: tudo pelo bem de pregar esta doutrina a toda criatura”.¹⁰⁹

Sem mencionar as torturas pelas quais passou, Ferreira afirma ter se arrependido e abandonado o cristianismo, a partir do momento em que conheceu os costumes japoneses e “as verdades do confucionismo e do budismo”.

¹⁰⁷ Ibidem, p. 12.

¹⁰⁸ Ibidem, p. 13.

¹⁰⁹ FERREIRA, Cristóvão. *Deceit Disclosed*. In.: ELISON, Op. Cit., p. 295-296. Tradução livre do inglês: *From my earliest years I devoted myself exclusively to the teachings of the Kirishitan religion, and finally I left my home to become a monk. And as I grew older I formed in my heart the deep desire to spread this faith in Japan, and I did not deem the thousands and tens of thousands of miles too far a distance. When I reached this Realm of the Sun, for years on end I endured hunger and cold, labor and privation, and that without complaint: it was all for the sake of preaching this doctrine to every creature. I hid myself in the wilderness of the mountains and of the plains; I did not grudge my very life. I feared not law of regulations; I floated between east and west. And I spread this doctrine. Yet when I saw the customs of Japan, when I heard the truths of Confucianism and Buddhism, though I understood but the thousandth part of their meaning, I repented of my delusion and I reformed. And therefore I cast off the Kirishitan religion and settled my heart on the teachings of Lord Shaka. And now I do not hold the Kirishitan obscurities to be true.*

Sua obra, *Arawa Utagu-Roku* (顛疑録 *Decepção Revelada*), de 1636, expõe e refuta, como *Ha Daiusu*, doutrinas católicas como o milagre da criação, o nascimento de Jesus Cristo, o paraíso e o inferno e a queda de Adão e Eva. Os argumentos utilizados pelo autor se assemelham aos desenvolvidos por Fabian Fukun quinze anos antes, em *Ha Daiusu*, o que é plausível se levarmos em conta a possibilidade de Ferreira ter entrado em contato e lido aquele “tratado cheio de heresias e blasfêmias contra Deus”. Para Ferreira, o apóstata, os ensinamentos cristãos promoviam a discórdia entre as pessoas, que viviam buscando a vida após a morte, ao invés de voltar suas energias ao agora, em comparação à China e ao Japão, onde “as pessoas rezam pela paz e pela tranquilidade no mundo presente, (...), onde as famílias prosperam e o país floresce, (...), tratar os Budas com cerimônias e estimar os *kami* é praticar a humanidade neste mundo”.¹¹⁰

Enquanto as notícias sobre o Japão, em Macau e outras regiões de presença jesuíta, contavam majoritariamente sobre gloriosos martírios de padres, irmãos e fiéis de forma geral, a partir de 1634 começou a circular entre o Oriente que o vice-provincial do Japão, Cristóvão Ferreira, apostasiou, abandonando o cristianismo e adotando um nome japonês. O padre Manuel Diaz, segundo Cieslick, encarregado de compilar informações acerca das missões orientais, duvidou das notícias acerca de Ferreira, escrevendo a Roma que “uma vez que as notícias não vieram através de cartas escritas pelos nossos [padres], nem nós nem leigos acreditamos que fossem verdade”. Após conversar com navegadores portugueses em 1635, entretanto, Diaz recebeu uma confirmação acerca de Ferreira, “que negou a fé e vive agora com uma mulher japonesa em Nagasaki. Um deles [dos navegadores] acrescentou que visitou ele [Ferreira] diversas vezes em sua casa e que viu uma mulher lá e que o padre, na ocasião, usava roupas japonesas.”¹¹¹

¹¹⁰ Ibidem, p. 303. Tradução livre do inglês: *In all lands where the Five Constant Virtues are preserved and the Five Commandments kept, where the people pray for Peace and tranquility in the presente world and beseech repose in the good place for the afterlife, therefore does the subject look up to the ruler and the child is filial to his father and mother, the aged are esteemed and the young are loved, and the roler treats his subjects with sympathy and bestows compassion upon the people. (...) To treat the Buddhas with ceremony and the gods with esteem, and to offer prayers to the ancestors, is to practice humanity and propriety in this world and to accumulate merit for the afterlife.*

¹¹¹ DIAZ, Manuel. *Carta de 18 de junho de 1635*. Arquivo dos Jesuítas, Japsin, Livro 18, Volume II, p. 227. Apud CIESLICK, Op. Cit., p. 18. Tradução livre do inglês: *Since the news did not come through a letter written by Ours, neither we nor prudent laypeople believed the report to be true or trustworthy. On 12 June 1635, a ship arrived from Cochín China and the merchants on board confirmed definitely these two facts. First, two secular priests have been arrested in Japan and have apostatized. (...) Second, four men had arrived in Cochín China from Japan and had reported that they were quite certain that Fr Chrisovão Ferreira had denied his faith under torture and now lives married to a Japanese woman in*

A apostasia de Cristóvão Ferreira abalou a confiança da cristandade japonesa na Companhia e seus representantes por dois motivos principais: o alto cargo do padre, cujas ações deveriam ser tidas como exemplos aos demais jesuítas, e, posteriormente, a escrita de suas memórias e críticas ao cristianismo, *Arawa Utagu-Roku*, que é dividida em seis partes, além da introdução. O apóstata ataca em sua obra 1) o nome Deus e os mistérios a Ele atribuídos, 2) a concepção cristã de vida após a morte, 3) os dez mandamentos, 4) a vida e ensinamentos de Jesus Cristo, 5) as bênçãos cristãs e, por fim, 6) o Juízo Final. A argumentação de Ferreira assemelha-se à de Fukan, em *Ha Daiusu*, uma vez que, como fio condutor de sua análise, aquele atribui à estrutura doutrinária cristã os problemas, os sofrimentos, as injustiças e desigualdades identificáveis no mundo.

Ao discorrer sobre a vida após a morte, Ferreira faz uso dos termos *anima* e *spiritus*, afirmando que, de acordo com a religião *Kirishitan*, apenas os seres humanos, por possuírem *spiritus*, estarão sujeitos à salvação ou à eternidade no inferno. Dentre os seres humanos, apenas os cristãos serão julgados podendo almejar o Paraíso, enquanto, praticantes de outras religiões serão mandados diretamente ao sofrimento sem fim. Para o autor, estes argumentos são inconsistentes e demonstram a fragilidade da seita cristã e de seu discernimento entre “bom” e “mau”, uma vez que “entre os humanos do mundo os cristãos não compõem nem uma pequena parte! E até entre os *Kirishitan* os predestinados são escolhidos por Deus (...); mas o restante, da mesma religião, chamados *réprobos* caem para dentro do inferno. (...) É isto que devemos chamar de fonte de misericórdia e compaixão?”¹¹² O pecado original, cometido por Adão e Eva, também é confrontado pelo apóstata, que julga “sem sentido” que todos os homens e mulheres tenham que pagar pela consumação do fruto proibido, estando sujeitos ao inferno.

O primeiro mandamento, segundo Ferreira, é “a raiz da rebelião e da queda de qualquer governo” que não seja cristão. Em todos os países, “aqueles que se tornam cristãos recusam-se a reverenciar os Budas e os deuses; derrubam templos, demonstrando não terem respeito pela vontade soberana, medo do exército ou obediência aos pais.” Um a um, os mandamentos são apresentados e opostos à

Nagasaki. One of them added that he had visited him several times at his house and had met a woman there, and that the Father, when he visited him, had also worn Japanese dress.

¹¹² FERREIRA, Op. Cit., p. 300-301. Tradução livre do inglês: Among the humans of the world those of the Kirishitan religion do not even come up to one part of ten thousand! (...) And moreover, the predestinados are saved no matter what evil they commit; and the reprobos fall down into hell no matter how they strive toward good. (...) Is this to be called the wellspring of mercy and compassion?

organização política, hierárquica, social e militar japonesa. Além do primeiro mandamento, o quinto e o sétimo mandamentos são os mais veementemente criticados pelo apóstata. Quanto ao dizer “não matarás”, Ferreira questiona o comprometimento cristão com esta regra, apontando que corriqueiramente muitos japoneses são mortos apenas para que um padre possa se manter vivo e escondido. Ao confrontar o “não roubarás”, o autor habilmente remete à trajetória expansionista ibérica, afirmando que “há cinquenta anos dois imperadores de dois países chamados Portugal e Castela construíram os *kurofune*, despachando homens, buscando países desconhecidos, abrindo rotas e comercializando.” Segundo Ferreira, o Papa, ao saber dos planos e trajetórias dos dois reinos, pontuou que Portugal deveria viajar para leste e Castela para oeste, legitimando-os a “enviarem seus homens e a propagarem a fé [católica]! E se em algum momento vocês decidirem tomar terras, em qualquer lugar, façam como bem entenderem”, o que, para o apóstata, resultou no saque e na destruição de muitos países em nome da religião, concluindo sua análise com a seguinte pergunta: “não seria isto um roubo pela religião?” ¹¹³

De acordo com Cieslick, trajetórias como a de Cristóvão Ferreira foram ampla e habilmente utilizadas pelo *Bakufu* Tokugawa na sua luta contra o cristianismo. A concessão de uma casa e uma esposa a qualquer apóstata de origem europeia faziam com que estes homens, em seus momentos de recuperação pós-torturas, cedessem às suas vontades e rompessem com suas morais cristãs, levando-os, em muitos casos a constituírem famílias e a realmente adotarem o estilo de vida japonês, o que parece ter sido o caso de Ferreira, que registrou-se no templo zen Kodaiji. Segundo os documentos censitários do templo, Ferreira deixou, à época de sua morte, em 1650, um filho e duas filhas, além da esposa. Após o rompimento oficial dos contatos luso-nipônicos, Ferreira

¹¹³ Ibidem, p. 303-305. Tradução livre do inglês: *For countries which are not Kirishitan such a doctrine [o Primeiro Mandamento] constitutes the root of rebellion and the inception of reign's overthrow. In every land those who become Kirishitans refuse to reverence the Buddhas and the gods; they tear down the temples and pagodas, demonstrate no respect for the sovereign's will, show no awe of the military, and do not even observe the parent's command. (...) The Fifth Article sets down as law: "You shall not kill human beings." In matters of religion, however, they kill altogether too many people. (...) Fifty years ago the emperors of two countries called Portugal and Castela designed to construct Black Ships, dispatch men, search out yet unknown countries, open routes thereto, and do commerce. When the papa (that is to say, the head of the Kirishitan religion, the representative of Jesus Christus) heard of this plan, he divided the routes of navigation into two. And here is the message he dispatched to the aforementioned two emperors: "Your plans, of course, are of great benefit to the wealth and reputation of your countries, and to the spread of the faith. However, it appertains to my position to determine the directions to which those who spread the faith are dispatched. The emperor of Portugal to the east, the emperor of Castela to the west: thus dispatch your men and spread the faith! And if at any time you should tear away and take over some lands, any place, treat them as you please." Thus the papa determined; and accordingly men of those two countries crossed the seas to the several directions, tore away and took many places with no trouble, and thus they continue to act this way. Is this not theft by religion?*

retornou às fontes ocidentais através de navegadores e comerciantes holandeses, que o apresentam como um intérprete, pelo nome S'yuan, Syuvan e Chuan (de Sawano Chuan).¹¹⁴

Apesar das opiniões e críticas encontradas em *Arawa Utagu-Roku*, não há evidências, tanto dentre a documentação ocidental quanto oriental, de que Ferreira em algum momento entregou praticantes do cristianismo às autoridades japonesas, o que não esvazia o peso de sua apostasia, mas, igualmente, não o coloca como um espião a serviço do *bugyo*.¹¹⁵

A presença lusa em portos japoneses continuou ao longo da década de 1630, afetada pela gradual intensificação dos rivais holandeses e, principalmente, pela dificuldade do comércio de Macau de se desligar da presença e ação jesuítica, uma vez que, com o passar dos anos, apesar da severa perseguição e disseminada proibição ao cristianismo, missionários continuavam a desembarcar no arquipélago japonês, enquanto aqueles que lá viviam recebiam suprimentos, suporte e conseguiam se comunicar com seus superiores através dos navegadores portugueses. Foi entre os anos de 1635 e 1636 que as autoridades de Macau, tardiamente, tiveram consciência de que o comércio com o Japão estava “por um fio”. A partir de 1636, a presença lusa foi limitada à ilha artificial de Deshima, próxima a Nagasaki, no intuito de coibir a presença e ação lusa em terras japonesas, limitando ainda mais o contato entre os *nanbanjin* e a população local.

Um último evento, somado à incessante presença e apoio a missionários em solo japonês, corroborou para a implementação da “solução final”, nas palavras de Elison, para o problema cristão no Japão: a rebelião de Shimabara, ocorrida entre 1637 e 1638, na península de mesmo nome, outrora parte dos domínios da família Arima, que se converteu ao cristianismo ainda no século XVI, permitindo a livre catequização em suas terras. A revolta, ainda que tenha sido caracterizada como um levante cristão por autoridades do *Bakufu*, consistiu principalmente de uma luta popular contra as más condições de vida da região, somadas a altos impostos e à grande quantidade de soldados *rōnin*, os *samurai* “desempregados”, sem um *daimyō* para servir.. A revolta se iniciou oficialmente em 17 de dezembro de 1637, com o assassinato do *daikan* Hayashi Hyozaemon, seguido pela morte de dezenas de outras autoridades da região.

¹¹⁴ CIESLICK, Op. Cit., p. 25.

¹¹⁵ Ibidem, p. 26.

A fim de abafar o levante, o governador de Nagasaki, Terazawa Katataka, enviou uma força de mais de três mil *samurai* à região, que foram derrotados pelos rebeldes, em evento que chamou a atenção das autoridades centrais do arquipélago. De acordo com Boxer, foram, então, despachados mais de cem mil guerreiros para suprimir as forças rebeldes, que somavam, ao todo, aproximadamente trinta mil almas.¹¹⁶ A revolta acabou com a esmagadora vitória do *Bakufu* perante as forças populares de Shimabara. Este evento, ainda que tenha tido como principal inspiração a insatisfação geral da população com relação às condições de vida e impostos, contou com forte presença cristã entre os revoltosos, levando o *Bakufu* a legitimar o discurso acerca da insubordinação dos adeptos do cristianismo. Outro fator de peso, ainda, foi o apoio dado às tropas do *Bakufu* por parte dos navegadores holandeses, que bombardearam pontos estratégicos da península e de resistência popular durante vários dias, enfraquecendo o levante e acirrando o cerco à cristandade.¹¹⁷

A proibição ao cristianismo, somada à proibição à entrada de missionários, ainda que tenha reduzido drasticamente o número de fiéis, estimulando a apostasia em massa, não impediu a prática daquela fé por completo, levando o *Bakufu* a tomar a severa decisão de “cortar o mal pela raiz”, limitando o comércio exterior aos navegadores e mercadores holandeses, expulsando aqueles que iniciaram o Século Cristão do Japão, os portugueses.

Da curiosidade e interesse mútuos, da década de 1540, marcados pela troca de presentes e, em especial, pela apresentação das armas de fogo, no espaço de tempo de pouco menos de um século os contatos luso-nipônicos chegaram ao seu fim oficial em agosto de 1639, quando os navegadores portugueses leram o documento do *Bakufu* que proibia sua presença no arquipélago. Os motivos, segundo Boxer, para o encerramento do comércio Macau-Nagasaki enumerados pelas autoridades japonesas resumem-se a “1) as galeotas eram utilizadas para levar clandestinamente missionários, desobedecendo aos éditos anticristãos; 2) as galeotas se tornaram meios para se enviar recursos e provisões aos missionários [escondidos]; 3) os homens e dinheiro contrabandeados pelas galeotas foram os responsáveis por fomentar a rebelião de Shimabara”.¹¹⁸ Os comerciantes portugueses, para as autoridades do *Shōgun*, “sabendo

¹¹⁶ BOXER, *The Christian Century...*, Op. Cit., p. 363-364.

¹¹⁷ Ibidem, p. 370-374.

¹¹⁸ ANÔNIMO. *Carta de 5 de julho de 1639*. Apud BOXER, *The Christian Century...*, Op. Cit., p. 384. Tradução livre do inglês: 1. *The galliots were used for smuggling missionaries in defiance of the anti-*

bem que o Rei [*Shōgun*] tem proibido rigorosamente em todo Japão a lei cristã sem embargo disso mandaram até agora às escondidas pregadores da mesma lei a estes reinos”, concluindo que:

Por ser verdade (...) proíbe e manda o Rei [*Shōgun*] que daqui por diante não haja mais esta viagem e comércio, e que sem embargo deste mandado, e proibição mandarem navios a Japão não só serão destruídos os mesmos navios mas também todas as pessoas que neles vierem serão castigados com pena de morte (...).¹¹⁹

Este decreto, apresentado formalmente ao caitão-mor português Vasco Palha de Almeida e seus acompanhantes, apenas oficializou o texto nipônico de 1636 que deu face ao *sakoku*, iniciando aquilo que, séculos mais tarde, ficou conhecido como o “isolacionismo Tokugawa”. O texto do *sakoku*, datado de antes da rebelião de Shimabara, já lança os germes da restrição comercial e isolamento doutrinário que marcou o *Bakufu* Tokugawa pós-expulsão portuguesa, contando com dezoito pontos e obrigações que, se desrespeitadas, poderiam custar a vida do indivíduo. Dentre os pontos expressos pelo *sakoku*, grande parte diz respeito diretamente aos *nanbanjin*, em alusão especificamente aos navegadores lusos, e a religião católica, dizendo que “qualquer pessoa fornecendo informações sobre um padre receberá 200 ou 300 pedaços de prata”, “qualquer estrangeiro que ajudar os padres ou outros criminosos estrangeiros será aprisionado em Ōmura”, “qualquer japonês que tenha adotado uma prole *nanban* deve morrer. Não obstante, as crianças e seus pais adotivos serão entregues aos *nanbanjin* para deportação”.¹²⁰

Christian edicts. 2. The galliots afforded a means of sending supplies and provisions to the missionaries. 3. The men and money smuggled in the galliots were responsible for fomenting the Shimabara rebellion.

¹¹⁹ Segundo Coutinho, existem hoje pelo menos duas versões do édito em língua portuguesa, estando uma na Torre do Tombo e a outra no Arquivo dos Jesuítas, em Roma, como parte de uma carta do Padre Antonio Rubino, de 2 de novembro de 1639. De acordo com o historiador, ambas as versões se aproximam muito em termos de texto e que “devem estar muito próximas do original, já que houve acesso ao documento entregue em Nagasaki”. Coutinho aponta ainda para uma terceira cópia do édito, em língua holandesa, reproduzida por um feito holandês de nome François Caron em uma carta de 1639. Ver: RUBINO, Antonio de. *Carta de 2 de novembro de 1639*. Arquivo dos Jesuítas, Japsin, p. 38. Apud COUTINHO, Op. Cit., p. 147-148.

¹²⁰ Documento disponível em TOKUTOMI, Ichiro. *Kinsei Nihon Kokumin-shi*. Volume XIV. Tokyo, 1935. Em *The Christian Century*, Boxer apresenta uma tradução livre do japonês. Apud BOXER, Op. Cit., p. 439-440. Tradução livre do inglês: 1. No Japanese ships may leave for foreign countries. 2. No Japanese may go abroad secretly. If anybody tries to do this, he will be killed, and the ship and owner will be placed under arrest whilst higher authority is informed. (...) 5. Any informer revealing the whereabouts of a bateren will be paid 200 or 300 pieces of silver. If any other categories of Kirishitans are discovered, the informer will be paid at your discretion as hitherto. (...) 7. Any foreigners who help the bateren or other criminal foreigners will be imprisoned at Ōmura as hitherto. (...) 10. If any Japanese have adopted the offspring of Southern Barbarians they deserve to die. Nevertheless, such adopted children will be handed over to the Southern Barbarians for deportation. (...)

Apesar da oficialização do rompimento dos laços luso-nipônicos, em 1639, Macau optou por enviar em 1640 uma embaixada ao Japão, com vistas a reativar os contatos comerciais. Segundo Coutinho, “conscientes dos perigos, os que partiram [rumo ao Japão] confessaram-se e comungaram antes de embarcar e os que ficavam recorreram a muitas orações, pelo bom resultado daquela iniciativa.” Composta por 74 indivíduos, a embaixada foi aprisionada ao momento de sua chegada a Nagasaki pelo *bugyo* local, que remeteu os *nanbanjin* às autoridades centrais do *Bakufu*. Com base no decreto de 1639, foram todos condenados à morte: “foram poupados 13 dos 74 elementos da embaixada, não por um ato de clemência, mas com o objetivo de relatarem, depois, os fatos em Macau”.¹²¹ Este evento encerrou na prática os contatos iniciados em 1543, em Tanegashima. A partir de 1640, até meados do século XIX, os holandeses permaneceram como a única “janela” europeia no Japão, sendo os responsáveis exclusivos pelas trocas comerciais entre este país e o Ocidente.

O *Bakufu* Tokugawa optou pelo isolamento doutrinário de seu país, controlando todas as esferas da vida japonesa, fosse no meio rural ou urbano, de Kyūshū ao norte de Honshū. A partir da 1640, apesar da completa ruptura com aqueles que levaram, em 1549, Francisco Xavier ao arquipélago, o cristianismo, ainda que muito enfraquecido, manteve-se vivo, adaptando-se à sua realidade e mantendo alguns dos ensinamentos dos jesuítas e *iruman* que morreram em nome de suas crenças. De forma semelhante ao budismo e ao confucionismo, a religião cristã aderiu, a partir daí, a valores e características das demais práticas religiosas do arquipélago, especialmente do *Shintō*, através do qual o culto aos antepassados mortos durante a perseguição anticristã se confundiu com o culto a Jesus Cristo, à Virgem Maria, dentre outros ícones da Igreja. O encerramento do Século Cristão, com a ruptura dos laços luso-nipônicos não significou um abrandamento do *Bakufu* perante o cristianismo, que continuou, até meados do século XIX, sendo uma religião proibida e marginalizada pelo poder central.

¹²¹ COUTINHO, Op. Cit., p. 151-152.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Myotei Mondo e *Ha Daiusu*, de Fabian Fukun, foram capazes de, em diálogo com outros documentos, representar dois momentos opostos da presença e atividade jesuítica em terras japonesas. De influentes figuras religiosas e, em certos períodos e locais, políticas, os missionários passaram por uma severa e total marginalização de sua organização e atividades. Sua penetração e propagação em solo japonês, acreditamos, foi favorecida pela inconstância governamental, descentralização do poder e disputas internas, além, é claro, do esforço de membros da Companhia somados aos interesses e receptividade de autoridades e comunidades do arquipélago. *Myotei Mondo* representou em suas páginas os avanços da catequização, suas práticas e arcabouço teórico. Esta realidade, entretanto, foi desconstruída através de *Ha Daiusu*, que demonstrou não apenas o descontentamento da emergente linhagem Tokugawa para com o cristianismo e seus representantes, mas principalmente o poder da propaganda em coibir os avanços da Ordem dos Jesuítas a ponto de mobilizar um amplo movimento de perseguição à religião europeia e àqueles que a levaram para o Japão: os portugueses, cuja presença e atividade mercantil foi minada conforme a guerra civil do século XVI deu espaço para a centralização e autoafirmação do poder dominante.

Em um documento do início do século XIX, proveniente do *Bakufu* Tokugawa e redigido em caráter memorialístico, visando à breve apresentação da vida e triunfos de Tokugawa Ieyasu, lemos que “um verdadeiro líder nasceu”. Ele era “compassivo e magnânimo; como militar, foi capaz de suprimir as dificuldades e como líder civil, foi capaz de estabelecer a ordem.”¹ Ieyasu, ainda no século XIX, manteve-se como ícone governamental do Japão, levado à população como um exemplo de *Shōgun*, de guerreiro e de pessoa. Sua imagem, cunhada ao longo da Era Edo, assegurou não apenas a memória de seu nome, mas a legitimidade de sua linhagem. Ainda que o Japão tenha mantido laços comerciais com a Holanda e com seus vizinhos próximos – China e Coreia – após a expulsão da Igreja e dos portugueses, o relativo isolamento cultural do arquipélago, acreditamos, esteve intimamente ligado ao processo de formação da identidade japonesa. O traumático fim do “Século Cristão” não marcou, assim, apenas

¹BARY, Theodore de, GLUCK, Carol, TIEDMANN, Arthur E. *Sources of Japanese Tradition, Volume Two – 1600 to 2000, Part One: 1600 to 1868*. New York, Columbia University Press, 2006, p. 27-28. Tradução livre do inglês: *At this time, “a god was sent down from the sacred mountain”, and a true lord was born. He was compassionate and magnanimous; as a military man, he was able to suppress the troubles, and as a civil ruler, he was able to establish order.*

um rompimento nipônico quase completo com o Ocidente, mas contribuiu para uma delimitação sobre “o que é o Japão”.

Da hipótese inicial desta pesquisa, que visava levantar indícios de uma incompatibilidade ideológica inerente entre o Japão e o cristianismo, fomos capazes de apreender que esta oposição de valores políticos, sociais e religiosos entre os povos em questão foi construída gradualmente, disseminada conforme a centralização do poder Tokugawa avançava. Em outras palavras, a ascensão de Tokugawa Ieyasu e sua linhagem se apoiou, dentre outros aspectos, na ideia de “incompatibilidade” entre o Japão e o cristianismo, atacando-o não apenas no plano físico, mas especialmente no doutrinário. Através das obras de Fabian Fukan, principalmente, e do exemplo do apóstata Cristóvão Ferreira, percebeu-se que a severidade e a violência da perseguição ergueram-se sobre fortes bases ideológicas que visavam – junto às mudanças estratégicas educacionais do *Bakufu* e à apresentação do confucionismo como fio condutor do estado – vender publicamente uma “incompatibilidade”, mesmo após décadas de proselitismo jesuíta e estreitamento comercial dos laços luso-nipônicos. A aparente ameaça dos alicerces cristãos à legitimidade do emergente *Bakufu* levou, para Boxer, consequentemente ao *sakoku*, que via no isolamento cultural uma forma de manter o poder *de facto* nas mãos do *Shōgun*.

Fomos capazes, ainda, de entender não apenas a ideia de “incompatibilidade” e a forma como ela foi delineada ao longo do século XVII, mas também de inserir o Japão em meio ao contexto das grandes navegações e expansão das fronteiras da cristandade europeia. O “sentimento” anticristão que se formou desde o início da Era Edo, não morreu e, tampouco, caiu no esquecimento do governo e seus representantes. Percebemos que os éditos de proibição do cristianismo foram, até meados do século XIX, reiterados para a população periodicamente, a fim de oprimir qualquer presença e atividade cristã, ainda que escondida e adaptada à supressão. O édito de 1639, exposto publicamente, inicia-se com a afirmação de que “no Japão a religião cristã é proibida. Mesmo assim, há aqueles que vem para cá secretamente para pregar os ensinamentos cristãos”.² Em 1682, quatro décadas após a expulsão oficial, outro édito visava promover a delação do cristianismo entre a população e afirmava que “a fé cristã foi proibida por muito tempo. Se você encontrar alguma pessoa suspeita [de praticar o

² Documento disponível online através da página da biblioteca da Universidade de Sophia, de Tóquio: <http://laures.cc.sophia.ac.jp/laures/start/sel=14-4/first=1/numit=10/>. Tradução livre do japonês: 日本国被成御制禁きりしたん宗門之儀乍存其弘法之者于今密々差渡之事。

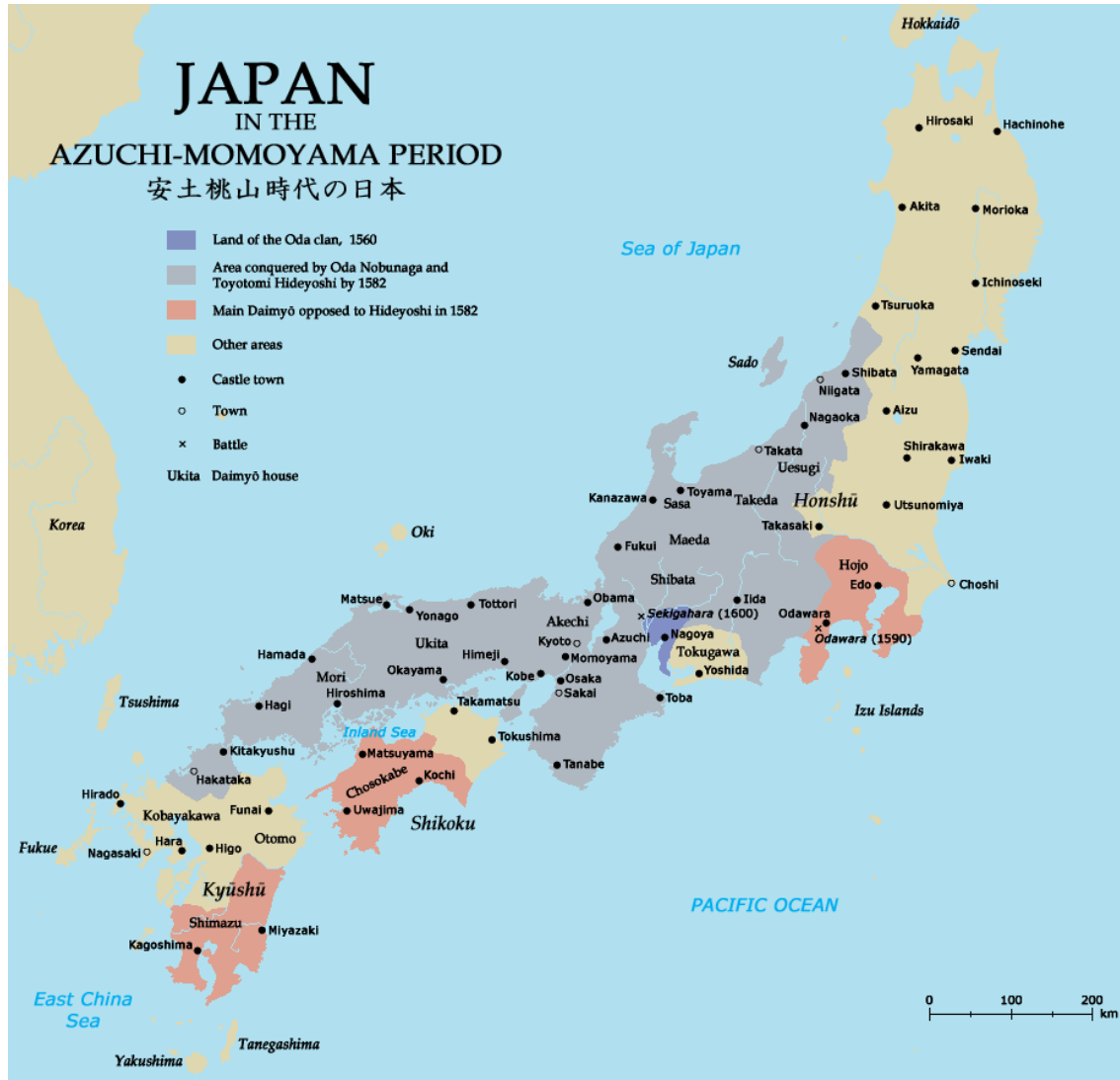
cristianismo], deve informar as autoridades. Como recompensa, oferecemos quinhentas moedas de prata por padre acusado (...) e cem moedas de prata por *dojuku* ou cristão.”³ Este texto, transmitido através de placas de madeira penduradas em cidades japonesas, foi reproduzido e adaptado ao longo dos séculos XVII, XVIII e XIX, o que demonstra que, mesmo à época da reabertura do Japão para o Ocidente, a “ameaça cristã” continuava viva para os governos nipônicos. Percebe-se, assim, que foi por meio desta crença que o *Bakufu* legitimou sua política do *sakoku* e sua autoridade política. Através da presença e atividade cristã no Japão, a identidade nipônica foi delineada, apoiando-se no *outro* – o europeu cristão e, em especial, católico – para definir mais do que os limites físicos do arquipélago: os limites ideológicos, pautados na valorização de ícones que representassem as estruturas política, social e religiosa japonesa.

À época da reabertura do Japão, entre 1850 e 1870, conforme o poder do *Bakufu* declinou perante o fortalecimento e a revalorização da figura imperial, pequenas comunidades cristãs, localizadas majoritariamente em Kyūshū e, mais especificamente, próximas à cidade de Nagasaki, começaram a emergir publicamente, motivadas pela liberdade de culto e influência ocidental sobre o país. Estas comunidades, para Turnbull, ainda que bastante distantes, doutrinariamente, do cristianismo levado e ensinado pelos jesuítas, demonstraram que em meio à abrupta ruptura do século XVII, promovida pelo *Bakufu* Tokugawa, houveram permanências e resistências. Tal situação nos leva a outra conclusão, se levarmos em conta a análise realizada nesta pesquisa acerca das bases teóricas da “incompatibilidade”: apesar dos esforços empreendidos pelo *Bakufu* e seus estudiosos em suprimir o cristianismo através da legitimação ideológica para a perseguição, a religião europeia foi capaz de fundar raízes duradouras nos principais focos da atividade missionária, ainda que suas práticas, com o passar do tempo, tenham se fundido a outras, budistas, *Shintō* e confucionistas. A adaptação nipônica à marginalização do cristianismo corrobora, assim, para a tese de que a “incompatibilidade” não existia de maneira inerente entre os agentes estudados e consistiu em uma ferramenta para o fortalecimento do poder, que viu na religião levada pelos inacianos um possível e iminente entrave à sua justificação.

³ Documento disponível online através da página da biblioteca da Universidade de Sophia, de Tóquio: <http://laures.cc.sophia.ac.jp/laures/start/sel=14-4/first=1/numit=10/>. Tradução livre do japonês: 切支丹宗門は累年御制禁たり自然不審成もの有之は申出へし御ほうびとしてはてれんの訴人銀五百枚いるまんの訴人銀三百枚立かへり者の訴人同断同宿并宗門の訴人銀百枚。

MAPAS

1. Mapa do arquipélago japonês no século XVI, suas principais subdivisões (por nomes de famílias) e cidades.



(Fonte: wikimedia.org)

2. Mapa da ilha de Kyūshū, destacando cidades importantes, como Nagasaki e Kagoshima.



FONTES

ANÔNIMO. *Kirishitan Monogatari Anonymous Chapbook*. In.: ELISON, George. *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*. Cambridge, Harvard University Press, 1988, 319-389.

BARY, Theodore de. KEENE, Donald. TANABE, George. VARLEY, Paul. *Sources of Japanese Tradition, Volume One: From Earliest Times to 1600*. New York, Columbia University Press, 2006.

BARY, Theodore de. GLUCK, Carol. TIEDEMANN, Arthur E. *Sources of Japanese Tradition, Volume Two – 1600 to 2000*. New York, Columbia University Press, 2006.

CHAMBERLAIN, Basil Hall (Tradução, introdução e notas). *Kojiki*. Asiatic Society of Japan, Tokyo, 1919.

FERREIRA, Cristóvão. *Deceit Disclosed by Cristóvão Ferreira sive Sawano Chuan*. In.: ELISON, George. *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*. Cambridge, Harvard University Press, 1988, 293-318.

FRÓIS, Luís. *Historia de Japam* (ed. José Wicki). 1ª ed., 1594. Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa, 1976-84. 5.v.

FRÓIS, Luís. *Tratado em que se contém...* Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1993.

FUKAN, Fabian. 妙貞問答 (*Myotei Mondo*). In.: EBISAWA, Arimichi. キリシタン書・拝耶書 (*Textos cristãos*). Tokyo, Iwanami, 1970, p. 111-178.

FUKAN, Fabian. *Deus Destroyed by Fabian Fukan*. In.: ELISON, George. *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*. Cambridge, Harvard University Press, 1988, 257-291.

PINTO, Fernão Mendes. *Peregrinação*. Lisboa, Afrodite, 1980.

PURNELL, C. J. (Edição, introdução e notas). *The Log Book of William Adams 1614-19*. London Library, Londres, 1916.

RODRIGUES, João. *This Island of Japon* (1633). Traduzido e editado por Michael Cooper. Kodansha International, Tokyo, 1973.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Anita Correia Lima de. *Inconfidência no Império: Goa de 1787 e Rio de Janeiro de 1794*. Rio de Janeiro, 7Letras, 2011.
- AOYAMA, Gen. *Kirishitan*. Tokyo, Tokyo-dô Shuppan, 1999.
- ARIÈS, Phillippe; DUBY, Georges. (Orgs.). *História da vida privada (vol. 3)*. São Paulo, Companhia das Letras, 2009.
- BARY, Theodore de. KEENE, Donald. TANABE, George. VARLEY, Paul. *Sources of Japanese Tradition, Volume One: From Earliest Times to 1600*. New York, Columbia University Press, 2006.
- BARY, Theodore de. GLUCK, Carol. TIEDEMANN, Arthur E. *Sources of Japanese Tradition, Volume Two – 1600 to 2000*. New York, Columbia University Press, 2006.
- BELLAH, Robert. *Tokugawa Religion*. New York, Free Press, 1957.
- BENEDICT, Ruth. *O Crisântemo e a Espada*. São Paulo, Perspectiva, 2011.
- BOXER, Charles Ralph. *O Império Marítimo Português (1415-1825)*. São Paulo, Companhia das Letras, 2008.
- _____. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica 1440-1770*. São Paulo, Companhia das Letras, 2007.
- _____. *The Christian Century of Japan 1549-1650*. Berkeley, University of California Press, 1951.
- BRYANT, Anthony J. *Sekigahara 1600: The final struggle for power*. New York, Osprey Publishing, 2003.
- CATZ, Rebecca. *Fernão Mendes Pinto: Sátira e Anti-Cruzada na “Peregrinação.”* Amadora, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1981.
- CIESLICK, Hubert. *The Case of Cristóvão Ferreira*. Monumenta Niponica, Vol. 29, No. 1, 1974.
- CORREIA, Pedro Lage Reis. “Francisco Cabral and Lourenço Mexia in Macao (1582-1584): Two Different Perspectives of Evangelisation in Japan”. In.: *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies, número 15*. Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 2007.

COSTA, João Paulo A. Oliveira e. *A Descoberta da Civilização Japonesa pelos Portugueses*. Macau, Instituto Cultural de Macau, 1995.

_____. “Nagasaki, Um Porto Cristão no País do Sol Nascente”. In.: *Os espaços de um império: estudos / Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses*. Lisboa, CNCDP, 1999.

COUTINHO, Valdemar. *O Fim da Presença Portuguesa no Japão*. Lisboa, Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 1999.

CURVELO, Alexandra. “The Artistic Circulation Between Japan, China and the New-Spain in the 16th-17th Centuries”. In.: *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, número 15. Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 2007.

DINIZ, Sofia. “Jesuit Building in China and Japan: A Comparative Study. In.: Bulletin of Portuguese/Japanese Studies.” In.: *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, número 15. Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 2007.

DORÉ, Andréa. “Atuações no Reino do Congo e na Costa da Pescaria”. In.: DORÉ, Andréa. LIMA, Luís Filipe Silvério. SILVA, Luiz Geraldo. *Facetas do Império na História*. São Paulo, 2008.

DORÉ, Andréa. *Sitiados: Os cercos às fortalezas portuguesas na Índia (1498-1622)*. São Paulo, Alameda, 2010.

EBISAWA, Arimichi. *南蛮学統の研究 (Pesquisas sobre o conhecimento nanban)*. Tokyo, Sobunsha, 1958.

EBISAWA, Arimichi. *キリシタン書・拝耶書 (Textos cristãos)*. Tokyo, Iwanami, 1970.

EGAMI, Namio. *The Beginnings of Japanese Art*. New York, Weatherhill, 1976.

ELISON, George. *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*. Cambridge, Harvard University Press, 1988.

FAIRBANK, John King, GOLDMAN, Merle. *China: Uma Nova História*. Porto Alegre, L&PM, 2007.

HALL, John Whitney (organizador). *The Cambridge History of Japan Volume 2 – Heian Japan*. New York, Cambridge University Press, 1999.

_____. *The Cambridge History of Japan, Volume 4 – Early Modern Japan*. New York, Cambridge University Press, 1999.

IDE, Yôichirô. “Kakure Kirishitan no Icon”. In.: *Kirishitan Bijutsu to Shiseki wo Tazuneru Tabi*. Tokyo, Taiyô Publication, 1978.

JANSEN, Marius. *The Making of Modern Japan*. Harvard University Press, 2002.

KITAGAWA, Hiroshi (tradutor), TSUCHIDA, Bruce (tradutor), SEIDENSTICKER, Edward (prefácio). *The Tale of Heike / Heike Monogatari*. Tokyo, University of Tokyo, 1989.

KOJIMA, Setsuko. CRANE, Gene. *Dicionary of Japanese Culture*. Tokyo, Heian International, 1990.

LIMA, Francisco Ferreira. *O Gentio é Gente (Mas nem tanto): Mendes Pinto e o Mundo Sem Cristo*. Feira de Santana, Sitientibus, 1997.

LE GOFF, Jacques. *A Civilização do Ocidente Medieval*. Bauru, EDUSC, 2005.

LEÃO, Jorge Henrique Cardoso. *A Arte de Evangelizar: jesuítas, dojokus e mediações culturais no Japão (1549-1587)*. São Gonçalo, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2010.

MASAHARU, Anesaki. キリシタン宗門の迫害と潜伏 (*A perseguição e a atividade subterrânea da fé cristã*). Tokyo, Dobunkan, 1925.

MASAHARU, Anesaki. キリシタン禁制の終末 (*O fim da proscrição oficial dos cristãos*). Tokyo, Dobunkan, 1926.

MASSARELLA, Derek. *William Adams and early English enterprise in Japan*. Discussion Paper No. IS/00/394, Chuo Universty, Tóquio, 2000.

MORTON, W. Scott. *Japan Its History and Culture*. New York, McGraw-Hill, 1994.

NAKAZONO, Shigeo. *Ikitsukijima no Kakure Kirishitan*. Ikitsuki Museum, 2002.

OKA, Mihoko. “The Investimento of Japanese Silver in XVII Century Macao-Japan Trade”. In.: COSTA, João Paulo Oliveira e. RODRIGUES, Vítor Luís Gaspar (orgs.). *O Estado da Índia e os Desafios Europeus. Actas do XII Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa*. Lisboa, CHAM, 2010.

PARAMORE, “Kiri. Early Japanese Christian Thought Reexamined: Confucian Ethics, Catholic Authority, and the Issue of Faith in the Scholastic Theories of Habian, Gomez, and Ricci”. In.: *Japanese Journal of Religious Studies*, 35/2. Nanzan Institute for Religion and Culture, 2008.

_____. *Ideology And Christianity in Japan*. London, Routledge, 2009.

PINA, Isabel. “The Jesuit missions in Japan and in China: two distinct realities. Cultural Adaptation and the Assimilation of natives”. In.: *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, número 2. Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 2001.

PONTES, Roberto. *Mentiras e Verdades na Peregrinação de Fernão Mendes Pinto*. Rio de Janeiro, Revista de Letras, 2003.

PURNELL, C. J. (Edição, introdução e notas). *The Log Book of William Adams 1614-19*. London Library, Londres, 1916.

RIBEIRO, Madalena Teotónio Pereira Ribeiro. *A Nobreza Cristã de Kyûshû. Redes de Parentesco e Acção Jesuítica*. (Dissertação de Mestrado) Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 2006.

ROSS, Andrew C. “Alessandro Valignano and Culture in the East”. In.: *The Jesuits: Cultures, Science, and the Arts, 1540-1773*. Toronto, University of Toronto Press, 1999.

SARAIVA, Arnaldo. “A Peregrinação de Fernão Mendes Pinto Revisitada”. In.: *Cultura, Espaço e Memório*, Nº 1, 2010.

SCHMITT, Jean-Claude. “A história dos marginais”. In: GOFF, Jacques Le. *A História Nova*. São Paulo, Martins Fontes, 2001.

SCHRIMPF, Monica. “The Pro- and Anti-Christian Writings of Fabian Fukan. (1565-1621)”. In.: *Japanese Religions*, Vol. 33, No.1 & 2. Kyoto, Center for the Study of Japanese Religions, July 2008.

SEIDENSTICKER, Edward (tradução, introdução e notas). *The Tale of Genji / Genji Monogatari*. New York, Vintage Classics, 1990.

SINDEMANN, Kerstin-Katja. “Japanese Buddhism in the 16th century. Letters of the Jesuits Missionaries.” In.: *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, number 2. Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 2011.

SUBRAHMANYAN, Sanjay. “O Efeito Kagemusha. As Armas de Fogo Portuguesas e o Estado no Sul da Índia no Início da Época Moderna”. In.: *História: Questões & Debates*. Curitiba, Editora UFPR, 2006.

_____. *O Império Asiático Português 1500-1700: Uma história política e econômica*. Lisboa, Difel, 1993.

TAVARES, Célia. “Alessandro Valignano: “o progresso” da Companhia de Jesus nas Índias Orientais”. Londrina, ANPUH XXIII Simpósio Nacional de História, 2005.

_____. *Jesuítas e Inquisidores em Goa: A cristandade Insular (1540-1682)*. Lisboa, Roma Editora, 2004.

THOMAZ, Luís Filipe. *De Ceuta a Timor*. Lisboa, Difel, 1994.

TOBY, Ronald. *State and diplomacy in early modern Japan*. Stanford University Press, 1991.

TURNBULL, Stephen. *Nagashino 1575: Slaughter at the Barricades*. New York, Osprey Publishing, 2006.

_____. *The Kakure Kirishitan of Japan*. Tokyo, Japan Library, 1998.

_____. *Osaka 1615 The Last Battle of the Samurai*. New York, Osprey Publishing, 2006.

VALE, Antônio M. Martins do. “Macau Uma “República” de Mercadores”. In.: *Os espaços de um império*. Estudos, Lisboa, CNCDP, 1999.

WHELAN, Christal. *The Beginning of Heaven and Earth: The Sacred Book of Japan's Hidden Christians*. Honolulu, University of Hawaii Press, 1996.

WIGEN, Kären. “Japanese Perspectives on Time/Space of ‘Early Modernity’”. In.: *Annals for the XIX International Congress of Historical Sciences*. Oslo, Noruega, 2000.

WILLIAMS, Raymond. *Culture & Society*. New York, Anchor Books, 1960.

WILLIAMS, Raymond. *O Campo e a Cidade: na História e na Literatura*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

XAVIER, Ângela Barreto. *A Invenção de Goa, poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa, ICS, 2008.

YAMAMURA, Kozo (organizador). *The Cambridge History of Japan Volume 3 – Medieval Japan*. New York, Cambridge University Press, 1999.

YONEMOTO, Marcia. *Tokugawa Japan: An Introductory Essay*. Boulder, University of Colorado, 2008.

ZUPANOV, Ines. *Missionary Tropics*. University of Michigan Press, 2008.